This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Ga
113
329.5

Ga 113.329.5

Harvard College Library

FROM THE

SALISBURY FUND.

In 1858 STEPHEN SALISBURY, of Worcester, Mass. (Class of 1817), gave $5000, the income to be applied to "the purchase of books in the Greek and Latin languages, and books in other languages illustrating Greek and Latin books."

DE

VOLUNTATE AC LIBERO ARBITRIO

IN MORALIBUS ARISTOTELIS OPERIBUS

SAINT-DENIS. — IMPRIMERIE CH. LAMBERT, RUE DE PARIS, 17.

DE

VOLUNTATE AC LIBERO ARBITRIO

IN MORALIBUS ARISTOTELIS OPERIBUS

HANC THESIM

PARISIENSI LITTERARUM FACULTATI PROPONEBAT

E. MAILLET

Scholæ normalis olim alumnus, litterarum ac philosophiæ aggregatus professor,
ad doctoris gradum promovendus

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, Boulevard Saint-Germain, 79

1877

Ga 113.324.5

HARVARD COLLEGE
MAY 1 1906
LIBRARY.
Salisbury Fund

DE VOLUNTATE AC LIBERO ARBITRIO

IN MORALIBUS ARISTOTELIS OPERIBUS.

CAPUT I

Quæ sint philosophorum nostri temporis dissidia de facultatibus animi ac præcipue de voluntatis natura.

Quicumque præsentem philosophiæ statum atque nostri temporis controversias eo animo observaverit, ut sciat unde proveniant ac quomodo sedari possint præcipua hujus ætatis philosophorum discrimina, is sine dubio fatebitur nihil gravius esse, nihil capitalius, quam ut demum in lucem quam maxime claram ac perspicuam adducantur eæ quæstiones quæ de facultatibus animi instituuntur, de earum natura, numero, connexionibus; atque id præsertim dijudicetur, utrum illa adeo excellens ac mirabilis facultas per quam volumus, per quam libere et ad arbitrium nostrum agimus, plane atque omnino a cæteris distincta sit, an contra gradu tantum ac perfectione, non essentia, ab iis sejungatur.

Quamdiu enim eæ quæstiones in dubium, ut nunc, permanebunt, quidquid separatim sive de sensu, sive

de intellectu ac ratione, sive de voluntate, notitiarum conquirere potuerimus, id prope in irritum cadet, quippe quod non modo in rationem ac philosophicam disciplinam constitui, sed etiam recte ac clare concipi non poterit; atque ita, quamvis scientiæ animi fundamenta ponantur, scientia tamen ipsa non ædificabitur. Quam gravia autem sint de iis quæstionibus hujusce temporis philosophorum dissidia facile agnoscemus, si cum vetere atque usitata gallicæ scholæ doctrina, non tantum de facultatibus animi, sed singulariter de voluntate ac libertate, novas doctrinas contulerimus, quæ sive in Anglia, sive in Germania, emissæ, jam nunc in Galliam transeunt, animorumque nostrorum intentionem in se convertunt; quas quidem doctrinas studiosissime circumspicere debemus, ut, si falsæ sint, toto eas Gallicæ philosophiæ quasi conatu repellamus, si contra aliquid veri habeant, maxima id cura possimus et excerpere et retinere.

Primum omnium, quod ad generalem de partiendis animi facultatibus quæstionem attinet, nulla manifestior oppositio excogitari potest, quam ea quæ inter Gallicos philosophos et novos Anglicæ scholæ rerum animi scriptores exorta est, neque multo post in majus crevit; quæ quidem ad hæc fere verba facile redigetur: Cartesianis ac deinceps Gallicis philosophis prope uniuersis placuit diversas animorum nostrorum facultates totidem vires atque, si verbo uti licet, imperia esse, humanæ naturæ innata atque infixa, alia aliis adduci se non patientia, neque totam actionem ac potentiam suam in phænomenis manifestantia. Nunc, auctoribus iis ipsis, quos diximus, anglicis psychologis, contraria quædam propensio, quæ jam apud rerum physicarum scriptores apparuerat,

mentis scientiam invadit, qua dominante, non tantum materiæ ac vitæ, sed etiam intellectus vires ad primitiva quædam phænomena redigimus, quorum perpetua consociatio consuetudines gignit, quæ postea firmantur augenturque, atque in varias se species scindunt, quibus animi facultatum nomen imponimus.

Qui priorem ex iis doctrinis sequebantur animi scientiam ita constituebant, ut præsertim phænomenorum dissimilitudines annotarent, series efficerent, atque eas diversis, aut potius oppositis, principiis, id est facultatibus, attribuerent; neque tantum generales cæ dissimilitudines quæ sunt inter corporis ac mentis phænomena sedulo observabantur et annotabantur, ut alterum genus totum ad vim vitalem, alterum ad animum referri posset, sed etiam in ipsis animi phænomenis, intervalla quasi effodiebantur, atque natura humana plures in partes dividebatur. Ita, exempli causa, quod ea quæ ad sensum pertinent varia sunt ac mobilia, et in unoquoque homine cum semetipsis parum congruunt, dum, contra, ea quæ ad intellectum ac rationem pertinent aliquid habent constantis atque immobilis, ac secum omni in tempore, omni in loco congruentis, et non tantum animos intus movent, sed semper ad objectum quoddam referuntur, causa satis justa erat cur duo illa phænomenorum genera ad facultates animi omnino distinctas et nullam inter se cohærentiam habentes adducerentur. Inde sequebatur eas facultates, quarum aliæ nobis sunt cum animalibus communes, aliæ propriæ sunt humano generi, in nobis a principio totas ac quasi perfectas a Deo ipso depositas fuisse.

Ea doctrina, quum pœne omnino tollat originis atque

explicationis considerationem, neque alio modo quam arbitraria quadam Dei voluntate atque iteratis creationibus expediat quidquid inest diversis animantium generibus cognationum ac diversitatum, non mirum est si in nostra ætate, cujusque arcani atque abditi male patienti, omnino oppositam doctrinam suscitaverit, quæ perpetua tantum temporis continuitate ac parvis incrementis explicet cur infinitæ quædam differentiæ inter facultates animorum esse videantur, ac præcipue inter sensus animantium atque hominis rationem. At nova ista conceptio multo graviores adhuc ac pejores post se consequentias trahit. Evertunt enim ejus repertores substantialem omnem rerum distinctionem; omnia ea quæ vocamus sensus, memoriam, vim imaginativam, judicium ac rationem, animi motus, cupidinem, voluntatem, nihil aliud esse volunt præter diversos unius idearum associationis modos ac gradus, ant commoda nomina per quæ facilius fit rerum animi dispositio et distributio; atque ita non modo philosophos sollicitos faciunt, qui non æquo animo patiuntur tolli essentias atque in pulverem adduci, sed etiam, diversis de causis, eos omnes ungunt, qui sunt dignitatis ac perfectionis humanæ curiosi. Quum enim inesse hominum naturæ aliquid absoluti negent, atque eam ipsam rationem, de qua adeo gloriamur, ad aliquam experientiam redigant, individuæ vitæ terminos egressam atque hereditate nobis transmissam, nihil nobis relinquunt quod nos a rerum naturalium serie segreget, supra bestias extollat, Deo conjungat.

Quod si nunc singulariter in eam volendi facultatem animum intendimus, quam nos magis adhuc Deo dignos

facere arbitramur, quippe qua non modo sortem nostram in manibus habemus, sed etiam quodammodo gubernandæ rerum summæ participes fimus, multo adhuc graviorem atque acriorem assurgere atque accrescere videmus adversariorum contentionem. Philosophis enim nostris semper, neque, sententia quidem nostra, immerito placuit, voluntatem proprio illo attributo, quod libertatem aut liberum arbitrium appellamus, tantopere a cæteris omnibus discerni, ut prope infinita sit, omninoque illarum legum imperio avulsa quæ materiæ motus ac continuas commutationes regunt. Ita, facultatis hujus gratia, non solum supra alia omnia ex quibus constat rerum universitas, sed etiam extra mundum ipsum quasi attollimur, et superiori cuidam rerum ordini religamur. Quod contra recentiores assurgunt doctrinæ in Anglia atque in Germania emissæ. Darwinius et quicumque Darwinium secuti totam naturam continua et lenta rerum atque viventium evolutione explicare conantur, eam quam vocamus voluntatem nihil aliud esse contendunt præter facultatem, homini propriam atque evolutione paulatim constitutam, teneros quosdam atque exquisitos sensus percipiendi, qui eum societati cæterorum hominum alligant et dulci vinculo quasi constringunt. Inde fit ut quoties aliquid agere paramus quod, quanquam præsens appetitus suadet, attamen communi societatis humanæ bono sit contrarium, ex intimis, ut ita dicam, nostri penetralibus, oriuntur ii sensus, cæteris omnibus non tantum meliores, sed etiam stabiliores, atque nos omnia ad nosmetipsos referre vetant, communi contra hominum utilitati inservire jubent; et quia non satis clare dignoscimus quæ vera sit actionis nostræ

origo, speciali quadam facultate, quam voluntatem appellamus, libertatem, liberum arbitrium, agere nos judicamus. Quando autem ii sensus ad societatem pertinentes quodammodo apud animalia inveniuntur, sequitur et in iis esse prima voluntatis semina; nullo igitur modo homines a serie rerum voluntatis prærogativa sejunguntur. Ad eamdem fere sententiam, quanquam alio modo, conveniunt novi quidam Germaniæ philosophi, qui voluntatem arbitrati communem esse rerum substantiam ac quasi fundum, omnibus eam quæ in natura sunt, non minus conscientia carentibus quam fruentibus, attribuerunt, atque ita omnem absolutam inter homines et cætera quæ sunt differentiam sustulerunt.

Talem inter hujusce temporis philosophos oppositionem, talem repugnantiam considerantibus, dubitatio subit utrum melius sit inter eas delectum an conciliationem facere. Ad conciliationem videntur plerique haud immerito inclinare. Quum enim maximam philosophi nostri veritatis partem tenent, sunt tamen qui eos judicent aliquando veritatem illam paulo rigidius proposuisse, quia nimiam discriminum, similitudinum contra non satis æquam, rationem habuerunt. Esto talem eos exprobrationem meruisse, in quanto pejus recentiores philosophi ruunt, qui, dum infinitam quamdam inter omnia quæ sunt continuitatem volunt reperire, naturales distinctiones penitus evertunt, atque ipsas rerum essentias quasi tollunt. Oportet igitur novas de facultatibus animi, ac præcipue de voluntate, investigationes institui, ut melius appareat quæ sint inter eas differentiæ, quæ similitudines, quibus vinculis conjungantur, quibus intervallis, et iis inexpletis, separentur.

CAPUT II

Quomodo possint ea dissidia Aristotelicis doctrinis conciliari.

Quum igitur quærenda sit aliqua conciliatio inter tot tamque diversas, non tantum doctrinas, sed etiam doctrinarum in dies increscentium delineationes, visum est ad Aristotelem præcipue confugere, quippe qui præsensisse videatur omnia quæ sunt, et in universo mundo, et in humana natura, vinculo quodam inter se contineri, quale est id quod appellamus unitatem compositionis, atque ideo in concordiam adducere possit eos qui nimiam in explicandis naturæ rebus diversitatem ac disjunctionem inducunt, et eos qui omnia continuo auctu, impercepta evolutione, ex uno quasi semine, in hanc quam miramur amplitudinem ac luxuriam concrevisse putant.

Aristoteles enim, ut doctrinæ ejus, quantum necesse est, principia delineemus, mirabilem illam rerum, et naturalium, et humanarum, varietatem ac continuatam mutationem principiis duobus explicavit, materia scilicet et forma. Quam autem et materiæ et formæ essentiam,

quas partes attribuerit, breviter in memoriam revocandum.

Materiam primum, non eam quidem quam sensu percipimus, sed quam intellectu consequimur, docet Aristoteles, quanquam nonnullas habet inclinationes ac propensiones, omnino tamen esse per se ipsam qualitatum et determinationum expertem, neque prius se in tot tamque varias rerum species pandere, quam diversas eas atque oppositas, quæ substantiales nuncupantur, formas accipiat.

Duplici autem modo relationem concipere possumus quæ inter eam materiam atque hujus formas existit. Nam primum facile intelligimus materiam, quæ formam hanc aut illam accepit, in potentia tamen formam plane oppositam continere, quæ est prioris negatio ac privatio, ita ut ab altera ad alteram transire possit. Est igitur in una atque eadem materia quædam contrariarum formarum cohabitatio. Ita, exempli causa, quæ materies æque capax est caloris ac frigoris, ubi formam caloris accepit, in potentia tamen oppositam frigoris formam continet atque induere potest.

Alius vero modus est intelligendi quomodo possit subsistere in ea materia, communi omnium rerum matre ac nutrice, infinita quædam formarum series.

Quum enim materiæ, ut ita dicam, puræ atque absolutæ prima quædam accessit forma, id quod ea concretione constituitur, jam non proprie materiam appellare possumus; est tamen aliquo modo materia, si cum superiore existentiæ gradu conferatur, ex adjunctione novæ cujusdam formæ proveniente; sed nova ea concretio materia adhuc dici potest, si cogitatione ad

perfectiorem ac quasi locupletiorem essentiam referatur. Est ut omnia quæ sunt judicemus ita esse alia in aliis implicata, et tali modo ut unaquæque vicissim et materiæ et formæ partes agat, si cum iis comparetur quæ supra sunt et concretiore natura fruuntur, aut cum iis quæ infra jacent. His positis, dummodo primitivam illam materiam non omnino inertem esse credamus, sed aliquod continere in se principium incrementi atque auctus sui, jam satis clare apparet quomodo dici possit omnes rerum formas a principio in se complecti ac continuo eas a potentia ad actum traducere.

Quomodo autem concipiendus est iste formarum a potentia ad actum transitus? Nova ibi apparet doctrinarum aut potius animi præsagitationum partitio. Sunt nostræ ætatis, et ii quidem eminentissimi, homines qui credant (quod proprie notio est evolutionis), eas formas paulatim apparuisse, dum lenta temporis continuitate, tacita partium adjunctione, præparantur, atque ex intimo naturæ sinu in lucem adducuntur. Taline opinioni Aristoteles quodammodo assensum dederit, maxime dubium; nam, quamvis paucissimis locis subsimile aliquid præsensisse videatur, attamen magis illi placuit coæterna quædam omnium et quæ moventur et quæ vivunt, quantum ad genera et species, existentia. Quid igitur cogitavit de continuo illo a potentia ad actum transitu, per quem subsistit infinita rerum series indefessusque universi mundi ordo? Evolutionem scilicet, non secundum tempus, sed secundum essentiam, fieri credidit, diversosque esse generatricis omnium naturæ nisus ac conatus, diversos tensionis gradus in infinita illa vi per quam omnia non solum generat et disponit, sed etiam

servat, sustinet, tuetur, in suum denique locum, in suam naturam permanere jubet.

Ex eo concipi potest qualem Aristoteles esse judicaverit, non solum in natura, sed etiam in animo, rerum continuationem. Entia sunt in quibus una subsistere videantur plures ex iis formis quas natura, iteratis quasi conatibus, in una atque eadem materia per gradus progenuit. Illorum essentiam uno verbo complectimur, si dicimus formam in iis esse quæ alias formas in se implicatas contineat. De homine præsertim ita est: quum enim dicimus plures esse in anima hominis facultates, intellectum scilicet, motum secundum locum ac status, et insuper motionem secundum nutrimentum et accretionem decretionemque, quid aliud significamus, nisi superiorem illam animæ humanæ formam, quæ est intellectus, materiam suam in sensu habere, qui et ipse materiam habet in ea facultate per quam corpus enutrimus? Est igitur in homine implicatio quædam atque involutio formarum, quæ, essentia distinctæ, continuitate quadam conjunguntur.

Istud quidem Aristoteles dilucide et explicat et demonstrat quum multis in locis inquirit utrum sint necne separabiles diversæ illæ animarum partes, et utrum ratione tantum an etiam loco separabiles sint. Ostendit enim posse quidem inferiores sine superioribus existere, non vero superiores sine inferioribus. Ita, exempli causa, ea vis animæ ex qua proveniunt incrementa corporis ac decrementa a cæteris sejungi potest; cæteræ autem apud mortales ab ista nequeunt. Item, quum animalia essentialem facultatem sensum habeant, potest quidem apud ea sensus a cæteris superioribus animæ partibus sejungi,

eæ autem a sensu nullo modo queunt. Imo, si varios sensus apud animalia comparamus, videre est unum ex iis necessarium esse, neque in ullo unquam animali deesse, scilicet tactum, ita ut nullus alius sine tactu, cujus forma quædam est et determinatio, possit subsistere, tactus autem a cæteris sejungi possit. Ita videtur Aristoteles mirabilem illam de sensuum, non tantum continuatione, sed etiam generatione, rationem ac doctrinam præsagiisse, quæ fuit ab illustrissimo uno nostræ ætatis philosopho explicata et, nisi decipimur, fere demonstrata. Quid multa? eam legem, secundum quam variæ animarum formæ, aliæ in aliis implicatæ, evolvuntur atque in vicem apparent, mirum in modum inchoavit adumbravitque, quum hæc atque multa alia hujuscemodi scripsit: sensitivum sine vegetativo non est; sed a sensitivo vegetativum in plantis sejungitur; rursus, sine tactu quidem nullus cæterorum sensuum est; at tactus sine cæteris est : complura namque sunt animalium quæ neque visum, neque auditum, neque sensum omnino habeant odoris, et eorum rursus quæ sentiunt, alia quidem habent motionem secundum locum, alia vero non habent; postremo tandem paucissima habent rationem et mentem. Quibus autem animalium inest ratio, his sunt et cætera cuncta; at quibus unumquodque illorum inest, iis non omnibus inest et ratio.

Quum talis sit Aristotelis doctrina de continuo transitu a potentia ad actum, et de diversis animi, sive apud animalia, sive apud homines, partibus, haud difficile est intellectu quem medium nobis terminum ostendat inter eas doctrinas quæ hodie sub oculis nostris versantur. Procul enim abest ut judicare velit Aristoteles nullas

omnino esse animi facultates, aut eas redigere ad varios gradus connexionis inter perceptiones ac quasdam mentis consuetudines, quæ ex iis perceptionibus proveniunt. Non autem minore intervallo ab iis separatur, qui diversas illas animi facultates nulla inter se continuatione, nullo vinculo, putant alligari. In medio stat, quum certis eas differentiis separari arbitratur, non tamen essentiam habere omnino dissimilem, imo contrariam. Nisi fallimur, quærendam esse putat animi partium ac facultatum originem in iis naturæ conatibus, per quos a materia et mera potentia ad formam atque actum, perpetua quadam cupiditate, tendit.

Hoc facile comprobari poterit, si speciales Aristotelis doctrinas prospexerimus de nutritione, de sensu ac de intellectu, quæ unius phænomeni formas ac gradus esse existimat, cui nomen proponi potest immutationis aut adulterationis. Quum enim vivens agere vitam non possit nisi exterioribus se rebus accommodet, partim eas sibi similes faciat, partim se iis simile, ante omnia necessarium est ut per nutritionem, primum illud animæ munus, formas rerum, utpote sunt vitæ conservationi atque accretioni corporis utiles, in se accipiat, suasque iis, id est alimentis, imponat. Nutritio igitur prima forma est hujus, de qua loquimur, immutationis atque adulterationis.

Non tamen satis est ut vivens suam substantiam alienis substantiis servet ac renovet. Cum exteris rebus una subsistere non potest, nisi alio adhuc modo et earum formas in se accipiat, et suas iis imponat; debent enim omnia ea quæ simul existunt quamdam inter se relationem habere, quemdamque, ut ita dicam, communem

existentiæ modum accipere. Quæ quum ita sint, ea tantum conditione vivens permanere in vita potest, ut similem se iis quodammodo faciat cum quibus debet subsistere, et ea sibi similia; quod quidem per sensum fit, ut mire Aristoteles celeberrimo illo effato enuntiavit: Sensus communis actus est et ejus qui sentit et ejus quod sentitur. Est igitur sensus quoddam immutationis atque adulterationis genus per quod multo pluribus quam per nutritionem rebus admiscemur. Nutritione enim earum tantummodo substantiarum formas accipimus quæ possunt nobis alimenta esse; sensu autem, omnium rerum cum quibus versamur et quæ possunt nobis quodammodo aut utilia esse aut nocentia.

Est vero tertium istius adulterationis genus quo potest anima nostra cum rebus commercium inire atque earum formas, maxime quidem essentiales, accipere; id est quod per intellectum fit. Intellectus vero duo sunt quasi gradus, quorum altero, patienti scilicet intellectu, formas adhuc rerum accipimus, simulque nostras iis imponimus, ita ut tota subsistat ejus qui cognoscit et ejus quod cognoscitur discretio; altero autem, agente intellectu, nihil accipimus, nihil patimur, omnino sumus ei quam agnoscimus veritati similes; perfecta denique fit in nobis et intelligentis et intelligibilis conjunctio atque adæquatio.

Quidquid id est, satis clare apparet quem medium locum Aristotelis doctrina teneat inter eos qui nimiam continuitatem in facultatibus nostris inducunt et eos qui diversas animi partes maximis differentiis plane atque omnino separari putant.

Ad eamdem fere sententiam adducimur, si jam nunc

singulariter consideremus quid de voluntate atque iis quæ ad voluntatem attinent judicaverit.

Philosophi qui ante Aristotelem fuerunt duo tantum opiniones, et eas omnino oppositas, de voluntate emiserant. Ionici enim et Pythagorici nihil aliud eam esse existimabant, præter τόν θυμὸν, id est vividum eum animi motum per quem ardenter cupimus, et ad ea quæ cupimus, præsertim quum difficilia sunt atque ardua, magno nisu, insolita elatione, tendimus. Quum circa eam conceptionem versatæ fuerint primorum Græciæ philosophorum de voluntate cogitationes, non minorem in ea questione quam in cæteris philosophiæ partibus commutationem Socrates operatus est, quum voluntatem τῷ θυμῷ abduxit, τῷ νῷ transtulit, atque ita nos ex necessitate ea sola velle, ea sola statuere judicavit, quæ ratione recta esse ac bona concipimus.

Quanquam inter eas opiniones, adeo contrarias, jam Plato aliquam instituere connexionem destinaverat, attamen solus Aristoteles quo vinculo conjungi possint et intellexit et exposuit : esse enim arbitratus est in iis omnibus quæ, sive apud homines, sive apud animalia, ad motum atque ad actionem pertinent, eamdem illam unitatem compositionis quam modo in nutritione, in sensu, in intellectu, reperiimus; ea igitur omnia quæ appellamus motum, cupiditatem, appetitum, voluntatem denique, diversos tantum gradus esse judicavit actionis unius, in qua conjunguntur ac cohærent ambo illa elementa, quæ fuerant separatim tantum a prioris ætatis philosophis explorata, quorumque unum naturale est, alterum ultra naturam situm ac ratione sola cognitum.

In iis enim quæ nihil aliud habent præter motum,

duo jam inveniuntur motus illius principia, quorum unum in rebus ipsis sedet, alterum supra quærendum est; unum, quippe quod ab ipsa rerum quæ moventur natura separari non potest, et motum dat et motum patitur; alterum, quippe quod separatum, omnino est immobile. Ut verbis aliis utamur, sunt, in unoquoque mobili, et vis quædam in eo deposita, quæ est motus principium efficiens, et finis quidam, ad quem ea vis tendit; ille autem finis qui, dum movet, ipse non movetur, longe alio modo motus principium est; non enim motum efficit, sed tantum persuadenti quadam actione sua elicit et dirigit.

Nullo autem modo committit Aristoteles ut, ubicnmque motus est, ibi et voluntatem esse velit, neque in eam nimis audacem atque inconsultam philosophorum nostri temporis doctrinam delabitur, qui voluntatem omnibus naturæ rebus, quin etiam atomis ipsis miscuerunt. Eum tamen credimus quam longissime in ea via progressum fuisse : voluntatem enim quamdam esse judicavit, ubicumque conscientia apparet vel minima et naturalis motus et finis ad quem motus tendit. Ergo in animalibus ipsis quædam esse arbitratus est quæ cum voluntate fiant. Eam vero ubi voluntatis formam motus accepit, jam non mere motus est, sed actio atque operatio.

Plures autem sunt hujus voluntatis gradus, quos quidem, ad conscientiam ipsam referendo, metiri possumus. Ubi enim nihil aliud est nisi adeo obscura actionis conscientia, ut qui agit potius eam pati quam facere videatur, atque ideo vix ei derogare possit, nedum omnino resistere, minimus ille voluntatis gradus cupiditatis atque naturalis appetitus nomen habere debet. Quum vero is

qui agit totam cogitatione actionem amplectitur, eam dirigere potest, amplificare, temperare, multas inter alias eligere, quin etiam in agendo finem sibi proponere, tum perfecta voluntas est ac consummata; attamen gradu, non essentia, ab humilioribus voluntatis formis differt, quæ in primis cupiditatum motibus jam includuntur; ea tamen habemus, ad ipsa Aristotelis scripta nos referendo, paulatim explicanda ac comprobanda.

CAPUT III

Quid judicaverit Aristoteles de prima voluntatis forma, sive de iis quæ per naturalem impetum atque appetitum fiunt.

Quo melius, ex ipsis Aristotelis operibus, intelligatur ea voluntatis continuatio per quam Aristoteles in animalibus diversas motus atque actionis formas alligat et connectit, ab initio definiendum est quid judicaverit de iis quæ contra voluntatem fiunt.

Contendit primum Aristoteles inesse omnibus, non modo quæ vivunt, sed etiam quæ sunt, suam quamdam propriamque naturam, cui possunt externæ res, tum favere, tum obstare; unde fit ut inter motus quos patiuntur, alii secundum naturam sint, alii rursus contra naturam. Quæ vero motus patiuntur naturæ suæ contrarios, ea quodammodo vim pati dicimus. Vis etiam in iis est quæ anima carent; singulis enim inanimatis suus est locus attributus, igni quidem supra, terræ autem infra; vi autem adigi potest, lapis quidem, ut sursum

feratur, ignis vero, ut deorsum [1]. Non tamen idcirco (quod quidem jam animadvertimus), committit Aristoteles ut existimet ea, non tantum contra naturam, sed et contra voluntatem ferri; voluntatem enim judicat ibi tantum incipere, ubi apparet quædam sui conscientia atque possessio.

Apud animalia autem, quodcumque per vim, id est contra naturam, fit, id et contra voluntatem fieri recte arbitramur. Ea enim contra voluntatem sunt quæ causam exteriorem habent, et tali modo fiunt, ut qui agit aut patitur nihil exteriori illi causæ addat et conferat. Inde sequitur triplex ista propositio : 1° ea plane atque omnino contra voluntatem sunt, in quibus nullam actionis, nullam etiam assensionis partem habuimus, ut quum violento vento trahimur, aut in manus hominum cecidimus, qui nos abripiunt [2] ; 2° ea partim voluntaria sunt, partim contra voluntatem, quæ, etsi non primo motu volumus, attamen, vitandi acerbioris mali causa, eligimus amplectimurque, ut quum, coorta tempestate, in mare onus navis projicimus [3] ; 3° ea denique nullo modo contra

[1] Ἡ μὲν γὰρ βία ἐστὶ καὶ ἐν τοῖς ἀψύχοις. Ἑκάστοις γὰρ ἐστὶ τῶν ἀψύχων οἰκεῖος τόπος ἀποδεδομένος, τῷ μὲν πυρὶ ὁ ἄνω, τῇ δὲ γῇ ὁ κάτω. Ἔστι μέντοι γε βιάσασθαι καὶ τὸν λίθον ἄνω φέρεσθαι καὶ τὸ πῦρ κάτω. (M. M. I, XIV, 1, 2.) Τὸν γὰρ λίθον ἄνω καὶ τὸ πῦρ κάτω βίᾳ καὶ ἀναγκαζόμενα φέρεσθαι φαμέν. Τοῦτο δ'ὅταν κατὰ τὴν φύσει καὶ καθ' αὑτὰ ὁρμὴν φέρηται, οὐ βίᾳ, οὐ μὴν οὐδ' ἑκούσια λέγεται, ἀλλ' ἀνώνυμος ἡ ἀντίθεσις· ὅταν δὲ παρὰ ταύτην, βίᾳ φαμέν. (M. E. II, VIII, 4.)

[2] Βίαιον δὲ οὗ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες. (M. N. III, I, 3.)

[3] Ἃ δὲ καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἱρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' ἁυτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστι, νῦν δὲ κὰι ἀντὶ τῶνδε ἑκούσια. (M. N. III, I, 10.)

voluntatem sunt, id est, nullo modo causam exteriorem habent, sed potius ex penetralibus animi nostri exoriuntur, quæ in voluptatem agimus aut in bonum[1].

Licet igitur ut, conversis sententiis, primam voluntatis definitionem expromamus : quia ea sunt contra voluntatem quæ causam exteriorem habent, ideoque per vim fiunt, invito ac repugnante illo qui agit aut qui patitur, rursus voluntarias esse actiones merito judicamus, quoties qui agit incepti principium in se ipso habet, ac voluptate aut cujusdam boni cupiditate ad agendum allicitur. Non igitur dubitat Artstoteles quin voluntatem usque ad naturalem cupiditatem extendat, justaque signa esse judicet eorum quæ vel secundum vel contra voluntatem fiunt, voluptatem ac dolorem. Ad eamdem vero consequentiam pervenire erit, si secundum genus prospexerimus eorum quæ contra voluntatem fiunt, id est ea quæ per ignorantiam.

In his Aristoteles duo species constituit : eum enim vult qui inscius quidem egit, nullo autem dolore post eam actionem affectus est, sine voluntate egisse, quippe qui nesciebat quid faceret, non tamen contra voluntatem, quippe qui dolorem nullum perpessus est[2]. Ea igitur tantummodo contra voluntatem sunt quorum auctor, quippe quem serius pœnitet; videtur invitus egisse. Ergo, conversa sententia, id vere voluntarium est quod quis

[1] Εἰ δέ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν γὰρ ἔξω ὄντα) πάντα ἂν εἴη οὕτω βίαια. Τούτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν. (M. N. III, 1, 11.)

[2] Τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ· Ὁ γὰρ δι' ἄγνοιαν πράξας ὁτιοῦν, μηδὲν δὲ δυσχεραίνων ἐπὶ τῇ πράξει, ἑκὼν μὲν οὐ πέπραχεν, ὅ γε μὴ ᾔδει, οὐδ' αὖ ἄκων, μὴ λυπούμενός γε. (M. N. III, 1, 13; *ibid*, 19.)

libens et ex voto fecit. Merito dixit Aristoteles, cogitationem suam complendo, ea sola sponte fieri, cujus principium est in eo qui agit, res singulares illas in quibus actio versatur non ignorante [1]; ille enim qui eas res singulares, eas actionis suæ conditiones atque consequentias, non ignorat, omnino securus est, neque reformidat ne id, quod primum cum voluptate egit, postea majores in se ægritudines ac pœnas suscitet.

Prima igitur voluntatis forma in iis apparet quæ per nosmetipsos, id est libentes ac secundum naturalem cupiditatem atque appetitum facimus. Id quam ex proposito dixerit Aristoteles facile agnoscemus, si paulummodo eam, quæ sequitur, sententiam reputaverimus: « Non recte dicuntur ea contra voluntatem fieri quæ impellente cupiditate, appetitu aut ira, fiunt; hoc enim si foret, sequeretur nullos animantes unquam sponte agere, ne pueros quidem [2]. » Quo satis clare significat voluntatem non intra humanæ, aut potius virilis, naturæ fines contineri, sed eorum omnium esse qui sentiunt, qui denique aliqua sui conscientia fruuntur.

Quin etiam magna cura cavendum est ne, dum hanc Aristotelis sententiam accipimus, in hujus interpretatione deerremus. Quum enim nos vetat philosophus judicare ea contra voluntatem esse quæ per cupiditatem fiunt, non id tantummodo significat, scilicet, in talibus actionibus voluntatem esse, quia libero arbitrio cupiditatis motus, quotiescumque nimii sunt aut periculosi,

[1] M. N. III, I, 20.

[2] Ἴσως οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ δι' ἐπιθυμίαν· οὐδὲν γὰρ ἔτι τῶν ἄλλων ζῴων ἑκουσίως πράξει, οὐδ' οἱ παῖδες. (M. N. III, I, 21.)

cohibere possumus ac refrenare. Multo intentior, multo absolutior, nobis videtur esse Aristotelis sententia. Id tueri vult, scilicet, in iis ipsis animi motibus sedere voluntatem quamdam. Per se ipsa, cupiditates, appetitus, iræ motus, aliquid voluntatis habent; ad proprium enim ac suum finem referuntur, ad eum tendunt, eum continuo conatu prosequuntur; atque ea causa est cur in animantium atque hominum natura locum obtinuerint. Voluntaria ergo sunt quæ per cupiditatem fiunt, quia bona sunt, utilia, necessaria, naturæ congruentia. Quomodo enim ea contra voluntatem esse judicaremus, quæ esse debent, et per se aliquando optabilia sunt, præsertim quum scimus supervenire sæpissime casus, in quibus cupere, appetere, desiderio teneri, imo irasci, debeamus [1]?

Nihil autem est in moralibus Aristotelis operibus ubi clarius appareat ea cupiditatis cum primo voluntatis gradu assimilatio, quam singularis quidam et maxime notatione dignus Moralium Eudemiorum locus [2], in quo, de temperatia atque intemperantia disserens, utriusque generis actiones ostendit partim fieri per voluntatem, partim per violentiam. In memoriam enim revocat dolorem afferre quæcumque per vim fiunt, neque esse ut quis cum voluptate agat, quum violentiam patitur; additque ex eo provenire quodcumque caliginis obductum fuerit iis quæstionibus, quæ de temperante homine atque intemperante versantur : « nam uterque, dum agit, inclinationem in se quamdam percipit actioni contrariam. Qui igitur temperans est, violentiam patitur, dum se cupidinibus suis adimit; quomodo enim

[1] M. N. III, I, 22, 23, 24.
[2] M. E. II, VIII.

non doleret, qui naturalibus motibus resistit, in omnino contrariam partem se impellentibus? At qui intemperans est non minorem vim patitur, quum contra rationem luctatur ad meliora se incitantem [1]. » Violentia igitur quædam est non minus in iis quæ contra officium et temperantiam fiunt, quam in iis quæ secundum temperantiam officiumque. At, si e contrario rem prospexerimus, apparebit et in utroque actionum genere voluntatem quamdam, id est proprium naturalemque impetum, æque consedere; unde sequetur intemperantem hominem, æque ac temperantem, non vi et coactum, sed volentem, agere [2]; et quidem volentem, quia ex impetu; ergo in illo ipso naturali impetu atque appetitu quamdam inesse formam, quoddam voluntatis inchoamentum. Illa autem violentiæ ac voluntatis in temperante homine atque intemperante æqua cohabitatio diversis in utroque voluptatis ac doloris motibus manifestatur; nam et temperans dolore afficitur, quia contra cupiditatem agit, et lætitia ac voluptate, quia sperat sibi id olim fore commodo et bono, aut potius jam bono quodam fruitur; et intemperans, in eo afficitur dolore, quod propter conscientiam malefacti in futurum metuit [3].

[1] Δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον ἅπαν λυπηρὸν εἶναι, καὶ οὐθεὶς βίᾳ μὲν ποιεῖ, χαίρων δέ. Διὸ περὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ πλείστη ἀμφισβήτησίς ἐςτιν· ἐναντίας γὰρ ὁρμὰς ἔχων αὐτὸς ἕκαστος αὑτῷ πράττει, ὥςθ' ὅτ' ἐγκρατὴς βίᾳ, φασίν, ἀφέλκει αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἡδέων ἐπιθυμῶν (ἀλγεῖ γὰρ ἀφέλκων πρὸς ἀντιτείνουσαν τὴν ὄρεξιν), ὅτ' ἀκρατὴς βίᾳ παρὰ τὸν λογισμόν. (M. E., II, VIII, 7.)

[2] Ἐν δὲ τῷ ἐγκρατεῖ καὶ ἀκρατεῖ ἡ καθ' αὑτὸν ὁρμὴ ἐνοῦσα ἄγει· ἄμφω γάρ ἔχει. Ὥστ' οὐ βίᾳ οὐδέτερος ἀλλ' ἑκὼν διά γε ταῦτα πάρττοι ἄν, οὐδ' ἀναγκαζόμενος. (M. E., II, VIII, 10.)

[3] Καὶ γὰρ ὁ ἐγκρατευόμενος λυπεῖται παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττων ἤδη, καὶ χαίρει τὴν ἀπ' ἐλπίδος ἡδονήν, ὅτι ὕστερον ὠφεληθήσεται, ἢ καὶ ἤδη ὠφελεῖται ὑγιαίνων· καὶ ὁ ἀκρατὴς χαίρει μὲν τυγχάνων ἀκρατευόμενος

Totum igitur hunc locum si diligenter consideraverimus, jam satis apparebit quam clare, quam perspicue, Aristoteles agnoverit illud naturæ humanæ æquilibrium, quod, dum semper potest in utramque partem voluntate solvi, necessaria est liberi arbitrii conditio.

Sunt autem alii adhuc loci ex quibus, dummodo recte explanentur atque ad generalem Aristotelis doctrinam referantur, eadem oritur conclusio; inter quos iste [1] præcipue notandus est, ex magnis Moralibus excerptus, ubi eorum opinionem refellendo, qui hominem incontinentem judicaverunt, quia conscius male agit, impellente id libidine facere atque ineluctabili necessitate trahi, eamdem illam inducit de temperantia atque intemperantia quæstionem. Quanquam enim, in eo loco et in aliis ejusdem modi, videtur aliquando argumentis paulo exterioribus uti, id est iis quæ ex laude ac vituperatione assumuntur, attamen satis indicat quid sit in sententia sua præcipuum, scilicet hominem incontinentem eam ob causam necessitati non omnino esse subditum, quod, dum cupiditati indulget, proprium atque insitum impetum sequitur, cui inesse quoddam, humile quidem, sed nullo modo dubium, voluntatis genus satis aperte voluptate declaratur.

In summam, homo continens rationi volens paret; at homo incontinens cupiditatem non minus volens sequitur; quod enim secundum cupiditatem, libenter fit; quod vero libens, nullo modo esse potest cujusdam voluntatis ac vere propriæ actionis expers.

οὗ ἐπιθυμεῖ, λυπεῖται δὲ τὴν ἀπ' ἐλπίδος λύπην· οἴεται γὰρ κακὸν πράττειν. (M. E., II, VIII, 12.)

[1] M. M. I, XII, XIII.

CAPUT IV

De secunda voluntatis forma, sive de iis quæ per intentionem animi ac deliberationem fiunt.

Censet igitur Aristoteles aliquam inesse in cupiditate, aliquam in appetitu voluntatis formam, humilem vero ac quasi inchoatam. Quoties enim mixtas eas actiones profert, in quibus partim contra voluntatem agimus, quia sunt naturali cuidam cupiditati contrariæ, partim secundum voluntatem, quia minus damnum, majorem utilitatem, ex proposito præferimus, non dubitat quin declaret similiores eas esse voluntariis actionibus et liberis. Ita, quum, tempestate actus, sarcinam nauta in mare conjicit, aut quum, imperante nobis tyranno, aliquid quod sit turpe, ac pignora obedientiæ retinente eos quos carissimos habemus, liberos, uxorem, attamen resistimus, quia nihil homini honesto acerbius esse potest quam fœdari, videntur hujusmodi actiones voluntati esse contrariæ, non tamen reipsa sunt. Quum enim id volun-

tarium esse judicavimus, cujus principium in agente est, quos actus magis voluntarios excogitare possumus, quam eos qui ex intimis nostri penetralibus, id est ex mentis cogitatione, consilio, assidua meditatione, exoriuntur? ii actus multo magis sunt naturæ consentanei; natura enim, quanquam suum locum dedit cupiditati atque appetitui, attamen rationem voluit esse, quæ imperaret; ideoque Aristoteles, in iis Moralium Eudemiorum locis ubi et intemperantem hominem et temperantem partim voluntate agere, partim violentiam pati explicavit, quanquam in neutram partem inclinare conatur, ut clarius appareat illud animi, quod depingit, æquilibrium, attamen quid judicet introspicere nos sinit. et voluntatem indicat majorem esse in eo qui rationem sequitur, appetitum negligit.

Hanc voluntatis formam προαίρεσιν appellat Aristoteles, id est meditatam electionem, meditatum consilium agendæ cujusdam rei[1]. Per eam desinimus id tantum agere quod cupiditas atque animi impetus bonum nobis esse suadent; at contra, quum primus naturæ impetus nos propulit ut aliquid crederemus utile esse aut bonum, attamen resistimus, quantum necesse est attendimus comparamusque, ac pro tempore agimus. Ita enim homo constitutus est ut possit ac debeat non in universum, sed pro tempore atque ex opportunitate agere. Tunc solum perfecta est actio atque absoluta, quum is qui agit non ignorat quibus in circumstantiis agat, quos inter casus versetur; atque ideo quoties actionem quamdam aut ex voluntate procedere aut contra voluntatem

[1] M. N. III, II; M. M. I, XVII; M. E. II, X.

fieri dicimus, in mente habemus, et merito quidem, rationem habere temporis. Quotidie enim accidit ut quæ in universum nolumus, pro opportunitate tamen ac pro necessitate temporum præferamus, eligamus, agamus. Nullum actionum genus merito magis voluntati attribuitur, quam earum quas contra cupiditatem, contra naturalem impetum, facimus, quia meliores sunt atque optabiliores, dummodo conditiones omnes ratione complectamur atque intueamur. Nemo dolorem vult, nemo molestiam aut turpitudinem; at sæpe fit ut ea, meditato delectu, accipiamus, quum magnæ res et honestæ, nonnisi per dolorem, aut molestias, aut etiam brevem quamdam atque inanem apud vulgus turpitudinem, effici possunt.

Quum hanc voluntatis formam satis definiit Aristoteles, non negligit ut ab alia ea humiliore separet, quam in appetitu atque animi impetu reperiimus. Primam hanc differentiam sæpe enuntiat, quod propria est homiuibus, neque unquam apud pueros apparet, nedum apud animalia, quæ omnino sunt rationis expertia [1]. Hominibus solis a natura concessum fuit, ut possent in rebus particularibus versari, earum oppositiones, certamina, opportunitates, deprehendere, atque ita quod placebat, ubi comparatione pejus apparuit, dimovere, quod contra displacebat, utpote excellentius atque in summam optabilius, eligere. Altera vero differentia, a priore parum distans, in eo consistit quod appetitus ac delectus meditatus simul et extensione et comprehensione dissimiles sunt; omnia enim quæ meditato et cum delectu, ea et libenter fiunt; non autem omnia quæ

[1] M. N. III, II, 2; M. E. II, x.

libenter, et cum delectu. Quid vero amplius est in iis quæ cum delectu fiunt, quod non inveniatur in iis quæ libenter? Scilicet superior is voluntatis gradus, acrior illa tensio, quam Aristoteles intentionem vocat.

Non tamen ex iis differentiis sequitur omnino differre meditatum consilium ab appetitu et cupiditate. Postquam enim notavit Aristoteles quibus distent, non minus sedulo indicat quibus conjungantur. Atque hic exemplum insigne apparet hujus propensionis, qua ductus continuitatem Aristoteles, quantum potest, in humana natura et invenit et ostendit. Vult enim meditatum consilium, si ad id perveniamus quod est ejus quasi substantia, nihil aliud esse præter quoddam appetitus ac cupiditatis genus, quod judicium mentis præcedit aut comitatur.

Quod si autem meditatum illud consilium ab appetitu atque animi impetu separari debet, quoties non eos comitantur cogitatio ac judicium, non est ut id magis cum cogitatione sola misceamus; cogitatione enim omnia amplectimur, atque etiam ea quæ æterna sunt, quæ non nostri juris, quæ demum nullo modo fieri possunt. Consilium ad ea se applicat quæ bona esse possunt aut mala; cogitatio ad id quod est verum aut falsum. Neque magis cum judicio quam cum cogitatione : non enim ideo bonum facimus aut negligimus, quod de eo deque ejus essentia aut fine recte secusve judicamus, sed quia fortius aut mollius ad id omnes eas vires intentione dirigimus, quæ naturam nostram constituunt atque in appetitu atque animi impetu excitantur ac confuse prorumpunt.

Hæc igitur facultas quam Aristoteles προαίρεσιν vocat in eo præsertim dici potest simillima esse voluntati ac

fere totam ejus essentiam continere, quod a cæteris animi potestatibus, atque imprimis ab appetitu et cogitatione, omnino separatur, in ea quasi dominatur, ea subter se habet, atque ideo inter ea potest eligere. Inde fit ut ex quadam earum animi potestatum, scilicet appetitus atque judicii, complexione ac copulatione originem ducat, ac plerumque appareat quasi communis utriusque forma. Quid vero est, quo nomine appellari debet actio ea, per quam communem quærimus formam et naturalis appetitus et propriæ cogitationis, ut id faciamus quod possit, tali tempore, tali loco, melius esse atque utilius? Actio ea, deliberatio est.

Non de quavis re deliberatio fit [1]. Primo enim perspicuum est nullam esse deliberationem de iis quæ ad scientiam pertinent, quippe quorum causa est absolute simplex: in geometria, ubi diximus quadratum angulos habere quatuor rectis æquales, et percunctati fuimus: propter quid? occurrit: quia etiam triangulum duobus rectis æquales habet. At in iis quæ ad actionem pertinent, non jam ita est; causam enim multiplicem habent; et quia actio pene infinitis circumstantiis determinatur, quas inter, etsi eas non facimus, attamen versamur, et quarum maximam habere rationem debemus, non jam est ut, explicandæ actionis causa, ad unum definitum nos principium referamus. Si quis percunctetur: cur hoc fecisti? non est ut aliud respondeamus nisi id: quoniam non erat ut aliter facerem, vel: quoniam ita melius; ex ipsis enim evenientibus, qualiacumque apparuerint esse meliora, delectus sumitur, et ob ea ipsa.

[1] M. N. III, III.

Perspicuum igitur est numquam nos in iis rebus quæ ad scientiam, sed tantum in iis quæ ad actionem pertinent, deliberationem habere.

At in iis ipsis quæ ad actionem pertinent, non de omnibus fit deliberatio; ea enim nulla deliberatione egent de quibus natura ipsa nos, certa quadam atque indubitabili scientia, docuit quomodo ea agere debeamus : si, exempli causa, opus sit aliquod nomen scribere, non consilium inimus, ut appareat nobis quomodo scribendum sit ; id enim jam est in nobis quodammodo definitum.

Idem est de usu vitalium partium, quas a natura ad certum quemdam finem assequendum obtinuinus ; quanquam enim agimus quum aut oculis aut auditu utimur, nulla tamen deliberatio est in tali actione quam natura ipsa determinat ; ita, quum visu nihil aliud fieri possit, præter cerni, auditu nihil aliud, præter audiri, numquam consultamus numquid sit auditu audiendum aut videndum visu.

Quum ita circulus magis ac magis decrescat, jam nunc videmus de iis tantum deliberari quæ æque aut fieri aut non fieri possunt. Alia tamen conditio est, nempe ut sub potestatem, non tantummodo humanam, sed vere nostram, cadant. Ut enim absurdum foret de circuli quadratura deliberare, quia nullo modo ea quadratura esse potest, ita de iis quæ in remotissimis terrarum regionibus, ut apud Indos, fiunt ; ea enim ad nos, qui Europam incolimus, nihil pertinent. Superest igitur ut déliberatio de iis tantum fiat, quæ possunt æque ac per nosmetipsos fieri aut non fieri.

Omnibus tamen iis differentiis una adhuc supereminet,

de qua Aristoteles multus fuit, quia nulla est quæ magis referatur ad totam ejus de scientia ac de virtute doctrinam. Deliberatio nunquam fit de fine proposito [1] : finis enim omnibus est unus atque idem ; fit tantum de rationibus atque artibus per quas ad eum finem perveniri potest. Neque etiam simplex est ea deliberatio, sed in duas partes dividitur ; nam primum, in deliberando, scire cupimus utrum res hæc aut illa ad propositum finem nos possit adducere ; deinde, ubi id inclaruit, deliberatio nova fit ut noscamus quomodo ea res in potestatem nostram perventura sit.

Quum autem talibus in conditionibus intentio ac deliberatio fuerunt, tum demum plena est voluntas ac perfecta ; aut potius, sine iis vera voluntas non est, sed tantum species quædam atque imago voluntatis, in qua locus nullus esse possit laudi aut vituperationi, præmio aut pœnæ. Ubi enim quis aliquem ceciderit occideritve, aut ejusmodi aliquid fecerit, si nihil horum antea cogitaverit, jure ac merito eum dicemus invitum fecisse ; nihil enim sponte, nihil cum voluntate fit, nisi quod cogitato. Hoc quidem comprobavit Areopagi judicium [2] : quum enim mulier amatorium quoddam homini poculum præbuisset, atque ille postea sublatus fuisset, eam tamen judices absolverunt, quia id non consulto fecerat, neque cum intentione hominis perimendi, sed tantum injiciendi amoris.

Intentio igitur, id est meditata illa electio, quæ cum deliberatione fit, præcipua est, ac vere essentialis, voluntatis

[1] M. N. III, III, 11, 16.
[2] M. M. I, XVI, 1, 2.

forma[1]. Semper enim ad aliquod bonum tendimus, seu per se bonum est, seu mente tantum fingitur ; ubi vero deliberatione melius aliquid quam quod primum nobis proposueramus apparet, ad id nos convertimus, et quia, ut novum illum finem assequamur, priori cupiditati resistendum est, tunc majore, tunc constantiore, conatu appetimus ac volumus. Intentio vocatur illa voluntatis iteratio. Solus autem homo est intentionis capax[2]; solus enim est rationis particeps, sine qua nulla potest deliberatio esse, nulla animi intentio.

Quomodo autem ex ratione intentio proveniat, paucis exquirendum. Sunt, secundum Aristotelem, duo ratiotionis formæ, duo gradus. Ratio superior, quam appellat Aristoteles intellectum agentem, nobis principia ea præbet quæ sunt æterna, immota, nulla demonstratione egentia, et sine quibus nulla esse potest scientia. Est vero et ratio inferior, quæ iis se applicat quæ pariter et esse possunt et non esse, atque ea principiis addicit atque alligat. Hæc rationis pars primum est scientiæ atque demonstrationis quasi opifex : quum enim inter principia, universa atque immota, quæ in intellectu agente potentialiter subsistunt, et eam, quam sensu percipimus, rerum particularium ac mobilium multitudinem, nullus a principio nexus, nulla copulatio appareat, ratio ea inferior alia aliis ratiocinatione adjungit, id est, tum induc-

[1] Ἀνάγκη τὸ μὲν προαιρετὸν ἅπαν ἑκούσιον εἶναι, τὸ δ' ἑκούσιον μὴ προαιρετόν, καὶ τὰ μὲν κατὰ προαίρεσιν πάντα ἑκούσια εἶναι, τὰ δ' ἑκούσια μὴ πάντα κατὰ προαίρεσιν. (M. E. II, x, 20.)

[2] Ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται· οὐ ταὐτον δὲ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκουσίον· τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τὰ ἄλλα ζῶα κοινωνεῖ· προαιρέσεως δ' οὔ· καὶ τὰ ἐξαίφνης ἑκούσια μὲν λέγομεν· κατὰ προαίρεσιν δ' οὔ. (M. E. II, x.)

tione, tum syllogismo. Præcipuum vero hujus rationis munus est ut, in iis quæ ad productionem pertinent aut ad actionem, intentione animi, id est, solertia ac deliberatione, nos ad id adducat quod optimum videtur; ea igitur sola est quæ iis facultatibus motum dat, quibus sive aliquid extra nos, ut in arte, producimus, sive intra nosmetipsos, ut in constituenda virtute ac præsertim prudentia, agimus.

Quia homo solus est rationis, atque ideo intentionis ac deliberationis, particeps, etiam solus est qui virtutem colere possit ac meritas laudes accipere. Laudes enim iis rebus nunquam tribuuntur quæ extra voluntatem nostram sunt. Quin etiam ea quæ sunt omnino per se bona, recta, perfecta, neque ullo conatu, ulla intentione egent, ut plena sint atque absoluta, admirationem in nobis ac reverentiam movent, non autem laudationes merent, quæ nonnisi virtuti, aut potius iis virtutibus debent concedi, quæ per voluntatis assiduam intentionem exercentur [1].

[1] M. M. I, v, 4.

CAPUT V

De socratica ac platonica circa voluntatem doctrina.

Jam nunc vero investigandum habemus annon alia adhuc sit, et ea quidem suprema ac remotissima, voluntatis forma. Quum enim meditatum illud consilium agendæ rei tam claram in lucem Aristoteles adduxerit, tamque distinctis notis ab appetitu et cupiditate separaverit, id est ab ea voluntatis specie, quæ hominibus communis est atque animalibus, non sequitur nihil aliud esse quod excelsius adhuc sit atque perfectius. Is enim voluntatis modus, humanæ naturæ proprius, quem possumus, ex Aristotele, appellare consilium meditatum, electionem liberam, in eo præcipue consistit quod ad finem quemdam assequendum artes disponit ac rationes. Superest tamen ut mente concipere possimus superiorem aliam ac magis intimam voluntatis formam, quæ fines ipsos quærat, quæ ad eos studiose atque acriter tendat,

quæ denique, quia ii fines nobis ratione ipsa cognoscuntur, tanquam perfecta quædam vitæ exemplaria, excellentesque ideæ per se ipsas optandæ atque amabiles, nos ad ideas erigat, ac præcipue illam omnium excellentissimam Boni ideam. Quod si autem ratio ipsa nos ad se allicit atque attrahit, si ideæ nos sollicitant, si denique Bonum ipsum, recondita quadam ac persuadenti potestate sua, actiones nostras determinat, dum se oculis nostris ostendit, dum se manifestum facit, imo dum se, ut ita dicam, in ingeniis ac pectoribus nostris progignit, nonne decet ipsam voluntatis essentiam in illis nostri penetralibus collocare, ubi ratio sedet, atque eam judicare nihil esse aliud præter rationis actionem, aut potius communem quamdam et rationis impersonalis et animi nostri actionem, cujus proprium est nomen Amor?

Sententiam agnoscimus Socratis ac Platonis, qui, quanquam non eodem modo ac gradu, totam voluntatis essentiam ac vim efficacem rationi attribuebant. Ab ea longe discessit Aristoteles; quam vero ob causam melius apparebit, si prius quid de ea quæstione inter Socratem atque Platonem distet, duce Aristotele ipso, satis exposuerimus [1].

Dissentionem eam Aristoteles his ferme verbis exposuit : « Non recte Socrates sentiebat, quum diceret virtutem nihil aliud esse præter rationem. Contendebat enim in vanum efficere aliquem justa ac fortia, nisi sciret ac ratione ipsa in eligendis iis duceretur. Non igitur recte affirmabat virtutem ex ratione sola procedere. Sed melius ii qui nostra ætate philosophantur. Nam juxta

[1] M. M. I, I, 7, 8; XXXV, 25, 26.

rationem honesta agere virtutem esse perhibent. At ne ita quidem recte. Si quis enim justa egerit, non vero honesta sibi proponens, non cognoscens, atque irrationali tantum impulsu motus, recta quidem egerit, ac juxta rectam rationem, eaque ipsa ediderit quæ recta ratio jubet; nullo tamen modo hujuscemodi actio sub laudem cadet. »

Quod ad Platonem attinet haud adeo videtur, primo quidem adspectu, ab ejus philosophi sententia ipsius Aristotelis conceptio distare. Iisdem enim verbis, « honesta agere juxta rectam rationem, » quæ Platoni Aristoteles attribuit, et ipse multis in locis utitur. Apparet vero, ubi ex propiore rem consideramus, quanta lateat sub ista verborum communione dissonantia. Eadem, sed non eodem sensu, tuentur. Quum enim Plato hominem dicit virtute præditum honesta facere juxta rectam rationem, id significat, nempe eum rationis auctoritatem sequi, vim, ut ita dicam, pati, quæ quidem in nobis etiam insciis sæpe exercetur, ut præcipue apud eos fit qui divino illi furori, quem Plato appellat μανίαν, deduntur. Aristoteles contra, quoties eamdem sententiam enuntiat, scilicet honesta honestum agere juxta rectam rationem, ea fieri declarat intentione, id est proprio quodam atque intimo motu, qui non amor est exterioris cujusdam ac superioris rei atque in eam impetus, sed libera sui determinatio. Non est igitur, secundum Aristotelem, ut, postquam voluntatis essentiam posuimus in meditato agendæ rei consilio, ultra tendamus, ac remotius quoddam principium quæramus, quod sit amoris titulo decorandum.

Ejus vero differentiæ quod principium sit si investi-

gemus, reperire erit Aristotelem a magistro suo de rebus moralibus eam ob causam discrepuisse quod Idearum doctrinam amovit. At super his paulummodo immoremur necesse est.

Neminem fugit Platonem Ideas posuisse tanquam æterna et existentiæ et cognitionis principia, ac præsertim illam Boni ideam, cui omnia in mundo intelligibili referuntur. Ex his quum vis omnis emanet, quum nulla sit potentia, nulla virtus, quæ non ab earum participatione originem ducat, quum denique ratio ea facultas sit per quam cum Ideis communicationem habere possumus, eas amamus, eas volumus, sequitur rationem omnis in unoquoque nostrum efficacis voluntatis principium esse ; ex ea in nobis defluit quidquid roboris ac constantiæ habemus ad explenda officia. Est, sine dubio, in nobis propria quædam intentio, de qua in *Alcibiade Majore* loquitur Plato, quum nos jubet oculorum mentis vim in remotissimam animi partem dirigere, ubi sapientia dominatur; sed ea intentio Bonum non facit, non constituit, at tantum ex alto, et quasi cœlitus ac divinitus in nos descendere sinit. Quanto diutius, quanto constantius, in Ideas, ac præsertim in supremam illam atque omnium pulcherrimam Boni Ideam, intenduntur oculi mentis, tanto validior in animis nostris defluit ea vis, per quam recte, juste, honeste, quid multa? ad exemplar Deorum et volumus et agimus; tanto firmior, tanto contra casus omnes paratior fit voluntas nostra. Idem igitur est bonum ratione concipere ac voluntate consequi; in idem conveniunt ratio et voluntas.

Contra sublimem illam doctrinam stetit Aristoteles. Non modo nullas esse Ideas judicavit, æterna atque

immota exemplaria, ad quorum similitudinem informata fuerint omnia quæ sunt et vivunt, sed præcipue platonicam voluntatis conceptionem, quæ maxime erat Idearum doctrinæ consentanea, acriter propugnavit. Ultima enim, secundum Platonem, voluntatis essentia erat inexpletus ille amor, quo duce, postquam diversas perfectionis ac boni formas, et præcipue perfectionem ipsam, Bonum ipsum, contemplati fuimus, ad id tendimus, ei adhæremus, vitamque nostram ei totam suspendimus. Voluntatem ita definitam, modo θυμὸν appellat, modo βούλησιν; et quanquam sæpe utroque verbo indifferenter utitur, subest tamen subtilis quædam distinctio; quum enim voluntatem θυμὸν vocat, præcipue significat naturalem atque insitam in bonum diversasque boni formas elationem; quum contra βούλησιν, potius intelligit meditatum amorem, qui quidem notionem boni et variorum boni generum, id est Idearum, claram ac perspicuam continet. Quidquid id est, non dubitare possumus quin Plato voluntatem, id est τὴν βούλησίν, ei rationis operationi stricte alligaverit, qua æternas rerum essentias, immota exemplaria, contemplamur, ac, postquam contemplati sumus, ac reperiimus in iis communem omnium quæ sunt aut vivunt originem et inexhaustum fontem, miro illorum amore flagramus.

Aristoteli nullo modo placuit talem esse voluntati proprie dictæ, id est τῇ βούλησει, magnitudinem, tale momentum; quumque Ideas non esse judicaret, eam facultatem per quam, secundum Platonem, Ideas, scilicet vere substantiales rerum essentias agnoscimus et contemplamur, nihil aliud esse voluit præter incertam aliquam ac quodammodo infinitam mentis potestatem, qua

multa nobis fingimus ac vago, ut ita dicam, desiderio prosequimur, quorum pleraque sæpissime nullo modo esse queunt. Illam igitur meditatæ electioni, id est τῇ προαίρεσει, multo inferiorem judicat.

Hoc clarissime apparet in iis locis, qui modo commemorati sunt. In tertio Moralium Nicomacheorum libro[1], postquam meditatum delectum a cupiditate, ab appetitu, postremum a judicio, separavit, non sedulo minus eum a voluntate secernit, ac talibus fere verbis utitur : « Non magis est meditata electio cum voluntate miscenda, quanquam finitimum aliquid esse videtur. Nunquam enim meditatum consilium de iis fit quæ esse non possunt; ac si quis consilium se talium rerum agendarum cepisse diceret, stultus haberetur. Voluntas contra de iis ipsis est, quæ contingere nemini possunt, ut de immortalitate. »

Prope eadem in Moralibus Eudemiis[2] reperiuntur : « Electio ac voluntas idem non sunt. Interdum enim ea volunt homines, quæ nullo modo in ipsos possunt cadere, ut omnibus hominibus imperare, ut immortalitate frui ; nemo autem talia eligit, ubi perspicuum fuit in nos ea non cadere. Quin etiam, ea in universum facere nunquam eligimus, quæ, quanquam fieri possunt, attamen extra vires nostras sita sunt. Electio igitur de iis tantum fit, quæ sunt in nostra potestate. »

Nihil ergo manifestius est quam Aristotelem veram voluntatis essentiam ab eo, quod Plato τὴν βούλησιν appellabat, ad hanc actionem transtulisse, qua non fines ipsos amamus, quærimus, volumus, sed tantum artes ac rationes exsequendis finibus aptamus atque accommodamus.

[1] M. N. III, ii, 7, 8, 9.
[2] M. E. II, x, 4.

CAPUT VI

De suprema quadam voluntatis forma, quæ ad fines ipsos spectat.

Concludemusne ex iis nullam fuisse apud Aristotelem de finibus ac de Bono disquisitionem, eumque philosophum nullam animi facultatem agnovisse per quam ad Bonum, et quidem perfectum atque absolutum, adducamur? In gravem certe errorem incideremus. Dummodo enim in Aristotelis libros ac præsertim scripta moralia oculos conjiciamus, satis clare apparebit quem finibus, quem Bono, locum concesserit[1].

Multis in locis declarat semper aliquem esse actionum nostrarum finem. Hunc sive appetitus subjicit, ut quum, exempli causa, voluptatem persequimur, sive utilitas commendat, ut quum divites fieri, quæstus facere, volumus, sive opinio in totum vitæ spatium eligit, ut apud eos fit qui ad dignitates, laudes, scientias, tendunt, semper in aliquem finem oculos et mentem convertimus,

[1] M. M. I, 1, 9-14 et passim.

eique vitam nostram quasi totam suspendimus. Quodcumque est finis propositi genus, in eo partim quærenrendum est actionis principium; in Moralibus enim non minus atque in Metaphysicis judicat Aristoteles esse τὸ οὗ ἕνεκα unam ex causis; ut apparet in eo Moralium Eudemiorum loco : « Est id cujus gratia una ex causis : quomodo enim aliquid est aut fit, id rationem dicimus; sed et id cujus gratia quid est aut fit, appellamus causam : ut profectionis causa esse potuit facultatum comportatio, si quis ejus gratia profectus est; » additque Aristoteles, ut id rerum moralium tractationi protinus adhibeat, « inde constare, eos qui proposito fine carent, consultationi esse parum idoneos. »

Idem de bono docet Aristoteles. Quanquam enim contra platonicam summi boni Ideam vehementer, ut retulimus, atque animose stetit, nihilominus professus est bonum communem esse omnium hominis facultatum finem, jureque ac merito id bonum dici, cujus gratia aliquid facimus aut paramus.

Quum igitur finem ac bonum principia ac causas esse fateatur Aristoteles, qui negare potuisset facultatem nobis inesse per quam ad ea quodammodo pervenimus. Ea facultas, ratio est. Sed quia, postquam animi naturam in duas partes, rationalem alteram, alteram ratione carentem, diviserat, rationis ipsius duas formas, ut jam antea retulimus, agnovit[1], quærendum est utram

[1] Ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἕν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπαρχει αὐτοῖς· Λεγέσθω δὲ τούτων, τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν, τὸ δὲ λογιστικὸν. (M. N. VI, 1, 5 6.)

judicaverit esse quæ nos participes faciat finis ac boni.

Ex iis rationis partibus, una eas res nobis detegit, quarum principia nequeunt aliter esse ac reipsa sunt : eam Aristoteles vocat partem scientiæ participem; altera eas res cognoscimus, quæ æque possunt esse aut non esse, hoc aut illo modo existere, fortuitas scilicet atque instabiles : ea dici potest pars ratiocinans atque computans. Nec tantum cogitationi, sed et actioni merito addicitur; fere enim idem est deliberare ac computare, neque ullus unquam fuit qui in mentem sibi indixerit de iis deliberare, quæ nequeunt aliter esse ac sunt reipsa. Quæ vero diversa sunt harum rationis partium in dirigendis actionibus nostris officia ac munera? Ea sane : pars inferior omnia in convenientiam cum finibus disponit; superior vero fines ipsos assequitur. In omni enim virtute, unicuique homini, ratione quidem prædito, quidam est propositus finis, in quem intuens, defixosque oculos tenens, conatus nunc majores, nunc minores edit.

Est igitur rationis superioris officium ac munus, eos fines menti proponere, in quos ratio inferior omnes, sive animi, sive corporis, vires conatu atque intentione vertit ac dirigit. Itaque ambæ rationis partes in idem consentiunt ac conspirant : altera indicat finem; altera disponit ea per quæ ad finem perduci possumus. Hoc præcipue in Moralibus Nicomacheis explicat Aristoteles, quum de arte ac prudentia disserit.

Eam enim inter artem et prudentiam affinitatem agnoscit, quod utraque ad procreationem quamdam atque opus tendit; ea vero dissimilitudo ac differentia accedit, quod exterius est artis opus, prudentiæ autem procreatio in

nobismetipsis et fit et permanet. At in utraque apparet communis ambarum rationis partium labor, et ejus quæ finem proponit, et ejus quæ finem prosequitur.

Hæc primum de arte ac prudentia simul atque indistincte scribit[1] : In iis quæ aliter esse possunt ac reipsa sunt, est ut duo mente sejungamus : 1° altera ex parte, productionem quamdam ac procreationem, id est, eas res quas extra nos edimus ac facimus; 2° altera ex parte, actionem, id est, eas res quæ tantummodo in animo versantur; atque, utriusque affinitatem simul atque repugnantiam ostendens, addit : Ea moralis dispositio, quæ, ratione adjuta, nos impellit ut agamus, maxime distans est ab ea, quæ, æque ratione adjuta, nos impellit ut res productione quadam effingamus. Quæ vero ista est ratio adjutrix, nisi ea quæ ad bonum ipsum tendit finesque proponit?

Idem separatim de arte ac de prudentia aliis in locis explicat. De arte ita loquitur : Ut existit in nobis ars, qualis, exempli causa, ars ædificatoris, quæ quidem ex productiva quadam facultate emanat, rationis auxilium accipiente; ut, rursus, nulla est in nobis productiva facultas quæ non ars sit; inde sequidur artem in nobis secerni non posse ab ea facultate, per quam res quasdam gignimus ac procreamus, adjuvante ratione[2]. Quid iis verbis significat, nisi nullam posse esse artem, anteaquam ratio finem proposuerit, in quem intuens possit artifex manus dirigere?

Jam nunc ad prudentiam transeamus. Qua dissimili-

[1] M. N. VI, iv, 1, 2.

[2] Ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. (M. N. VI, iv, 3.)

tudine ab arte distet, et nuper dictum fuit, et breviter in memoriam revocari potest : ars exterius opus procreat, id est, finem suum extra se habet; prudentia, contra, interius opus, finemque suum in se ipsa habet; bene enim agere, finis actionis. Amota vero ea dissimilitudine, quam sit arti similis, et æque ex ratione quasi pendens, facile apparebit. Eam definit Aristoteles quamdam facultatem, quæ, quid sit verum intuens, cum rationis auxilio in iis omnibus agit, quæ possunt esse homini aut bona aut mala. Fere ad idem alia ista definitione pervenit : Est prudentia virtus quædam animi, quæ, rationem ac veritatem ducem habens, quid agere debeamus statuit in iis omnibus quæ possunt æque hominum naturæ aut bona esse aut mala [1]. Ex his omnibus satis clare apparet prudentiam nullam esse, nisi sit, ultra eam rationis inferioris actionem qua ad fines dirigimur, superior quædam actio qua fines ipsi determinantur ac constituuntur.

At manifestior adhuc ea demonstratio fit, quum monstrat Aristoteles quibus differentiis prudentia sit a cæteris virtutibus separata.

Cæteræ enim virtutes, ac præsertim temperantia, in eo præsertim consistunt, quod, quum continuo in rebus moralibus (in mathematicis enim idem nullo modo fieri posset), varii voluptatis ac doloris motus judicia hominum turbent, ipsæ medium quemdam animi statum actione sua et adducunt et confirmant. Prudentia vero aliquid excelsioris habet, quippe quæ, detracta omni voluptatis ac doloris consideratione, determinet quid agendum sit, quid contra vitandum. Hoc autem facere non

[1] Λείπεται ἄρα τὴν φρόνησιν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά. (M. N. VI, v, 4.)

posset, nisi vinculo quodam ei rationis parti conjungeretur ac quasi suspenderetur, quæ immota rerum principia attingit, causas scilicet ac fines.

Est igitur, secundum Aristotelem, non minus ac secundum Platonem, eximia quædam animi facultas, qua ad fines actioni nostræ propositos adducimur atque erigimur. Quid vero est cur tantum distare videantur? Id sane. Eos fines Ideas esse Plato existimavit, scilicet æternas essentias atque immutabiles, quas ratio tanquam extra se positas contemplatur. Scientia igitur eos et insequi debemus et complecti, propriumque id est rationis munus, ut caligines ac nebulas dimoveat quæ eos oculis nostris subducunt. Ex his omnibus sequitur non in nobis esse, sed permanere extra nos, vitæ humanæ fines, atque in hoc præsertim consistere virtutem ut intervalla, quibus ab iis separamur, contemplatione, scientia, atque ardenti illo amore qui ex scientia nascitur, superemus ac transgrediamur.

Longe aliter Aristoteles proprium id rationis munus in constituendis vitæ humanæ finibus cogitatione sibi finxit, deque eo munere sententiam proposuit, judicio nostro, ei simillimam, quæ fuit multis post seculis a Kantio emissa atque enuntiata. Kantius enim illam rationis humanæ partem quæ ad actionem pertinet plane sui juris esse arbitratus est, quum sibimet ipsi legem moralem imponit, neque bonum, tanquam finem extra se situm, contemplatione quadam reperire, sed in semetipsa, propria actione, proprio motu, constituere. Prope idem, nisi fallimur, sensit Aristoteles[1]. Rationem enim erga fines humanæ actionis prope in eodem statu esse

[1] M. N. III, iv, 5; v, 18, 19, 20.

judicavit ac scientia est erga principia cognitionis. Scientia non circa principia versatur; nulla fit de principiis investigatio, nulla disquisitio; nunquam, ut exemplum sumamus, quæritur utrum domus ædificari debeat firmia ac stabilis; non id scientia, tanquam finem extra se situm, contemplatur; non ad eum se finem disquisitione erigit; sed potius in semetipsa, propria, ut jam diximus, ratione, propria vi, id ponit ac constituit. Ita ratio ea superior, qua adjuvante, non tantum artis, sed etiam prudentiæ opera efficimus, eos fines, quos actioni nostræ proponit, non exteriore quadam intuitione contemplatur, sed naturali suo motu efficit[1], seque ipsam constituendo ac quasi ad conscientiam sui perveniendo, constituit.

Illa de finibus actionis doctrina adducitur Aristoteles ut suam de virtute conceptionem perficiat. Postquam in plerisque Moralium operum partibus virtutem in eo consistere docuit, ut ad obtinendum finem artes disponat ac rationes, non dubitat quin aliis in locis, ac præcipue in secundo Moralium Eudemiorum libro, declaret virtutem et ipsum finem suum constituere [2]. Ita, quanquam ab

[1] Διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. (M. N. III, IV, 5.)

[2] Πότερον δ' ἡ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπόν; τιθέμεθα δὴ ὅτι τὸν σκοπόν, διότι τούτου οὐκ ἔστι συλλογισμὸς οὐδὲ λόγος. Ἀλλὰ δὴ ὥσπερ ἀρχὴ τοῦτο ὑποκείσθω. Οὔτε γὰρ ἰατρὸς σκοπεῖ εἰ δεῖ ὑγιαίνειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ περιπατεῖν ἢ μή, οὔτε ὁ γυμναστικὸς εἰ δεῖ εὖ ἔχειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ παλαῖσαι ἢ μή. Ὁμοίως δ' οὐδ' ἄλλη οὐδεμία περὶ τοῦ τέλους· ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις. Ἐπειδὴ δεῖ τόδε ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι, εἰ ἔσται ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐκεῖ, εἰ ἔστι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι. Τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πραξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή. (M. E, II, XI, 4, 5, 6, et passim. Cf. M. M. I, XVIII, 5, 6.)

intentione quodammodo procedit, attamen, si altius progredi velimus, eam ex qua oriri videtur intentionem firmiorem facit ac stabiliorem, dum suum ei finem certum atque immotum proponit. Duplex igitur est virtutis facies, duplex essentia; intentionem enim aliquando sequitur, sæpius autem præcedit, ac quadam propositi finis determinatione gignit.

Ea vero operatio qua virtus, utpote ex ratione superiore proveniens, ipsos actionis fines quodammodo creat, non horum dici potest finium affectatio atque Amor. Ut enim ita foret, deberent ii fines per se, platonicarum Idearum instar subsistère et contemplatione ut ita dicum exteriore potius attingi quam intima actione; quod quidem procul abjicere videtur Aristoteles.

At si eam Amoris vim eminentissimamque essentiam in Moralibus suis operibus prætermisit Aristoteles, nonne contra præcipuum ei in Metaphysicis locum attribuit, quum Naturam inexplebili quadam cupiditate ad supremam perfectionem, ad purum cogitationis actum, ad Νόησιν νοήσεως νόησιν, deferri judicavit?

Haud sane. Nam illa cupiditas, quæ est in duodecimo Metaphysices libro tam admirabiliter demonstrata, non extra se finem suum contemplatur, tanquam aliquid separatum atque objectivum; sed in se ipsa potentialiter habet, ita ut jam nulla sit et ejus quod cupit et ejus quod cupitur distinctio. Natura perfectionem divinam non, ut intellectu cognitam, extra se translatione quadam quærit ac prosequitur, sed ad eum tendit nescio quo intimo motu, possessioni ac quieti simillimo, tanquam ad perfectam sui adimpletionem. Ille igitur motus nullo modo Amor est, qui personarum, id est ejus

qui amat et ejus qui amatur, distinctionem continet.

Quod si autem illa elatio, qua Natura ad supremam perfectionem tendit, nullo modo Amor est, quanto minus adhuc nomine Amoris designanda est cæca ista ac sui-metipsius inconscia actio, qua Perfectio suprema, pura cogitatio, quæ proprie est Aristotelis Deus, naturam ad se, quum quidem nullam habeat ejus cognitionem, attrahit, sibique devincit!

Hoc est quod aristotelicam conceptionem platonicæ doctrinæ multo inferiorem facit. Quum enim voluntatis essentia in Amore ponitur, mira apparet, non tantum moralium, sed etiam metaphysicarum quæstionum, solutio. Æque intelligere incipimus et quare constituta fuerit, per Mundi creationem, infinita rerum multiplicitas, et quomodo, per Providentiam, recreetur ac reficiatur unitas, dum creata Deus ad se, æterna quadam conscientiæ suæ communicatione, revocat. Ea quanquam neuter perfecto modo explicare potuit, multo tamen propius Plato quam Aristoteles ad solutionem se erexit.

CAPUT VII

Utrum sit omnino voluntati libertas extensione adæquanda.

Ea sunt quæ Aristoteles de natura voluntatis cogitavit; hanc illi prolationem, hos terminos dedit; voluntatem denique ibi esse arbitratus est, ubi actio apparet entis quod sibi certum finem proponit, artesque ac rationes quærit quibus ad illum pervenire queat. Non tamen se satis ad id erexit quod merito judicamus intimam esse ac vere metaphysicam voluntatis essentiam, id est divinæ perfectionis ac summi boni amorem. Quia enim Bonum amamus, optamus, quærimus, ad ea primum omnia nos conferimus, quæ quamdam Boni imaginem habent, deinde ad supremam illius formam tendimus, quam ubi sumus assecuti, ei totam vitam suspendimus ac quasi condonamus. Hoc mirum in modum agnoverat Plato, quum mirabilem illam de Ideis ac de τῶ θυμῶ doctrinam emitteret; hoc ex proposito neglexit ac repudiavit Aristoteles.

Sed jam nunc ea satis enucleata relinquamus, et ad aliam quæstionem transeamus. Sive Aristoteles nimis extendit, sive nimis contraxit voluntatis fines, id præcipue quærendum est, utrum totam ejus essentiam amplexus fuerit, ac demum liberam esse atque omnino sui potentem judicaverit.

Quoties ea quæstio de philosopho quolibet proponitur, sunt quorum una res animos sollicitet ac detineat, nempe, utrum illi philosopho placuerit liberum esse in nobis arbitrium. Nec merito quidem : liberum enim arbitrium judicamus nihil aliud esse præter unam ex diversis libertatis formis; atque id omnibus, communi tantum judicio utentibus, maxime manifestum est : nam de Deo quum quærimus, ei sine dubitatione ulla libertatem attribuimus, non autem continuo liberum arbitrium, in quo implicari videtur facultas quædam inter bonum ac malum eligendi.

Hic apparet quam fuerit Aristoteles in his quæstionibus novæ ac vere propriæ conceptionis auctor; non enim liberum arbitrium prius agnovit quam cæteras libertatis formas in lucem proderet; atque ita, sententia quidem nostra, ad id adductus fuit ut totam libertatis essentiam, solus inter philosophos, amplecteretur. Sequamur ergo aristotelicæ cogitationis incrementa et auctus, neque prius ad liberum hominis arbitrium investigatione perveniamus, quam perspicuum fuerit quibus stet fundamentis, quibusque naturæ animi quasi principiis innitatur.

Omnino equidem nimium esse atque arbitrarium judicamus quod a plerisque rerum animi scriptoribus constituitur, quum declarant fatali lege appetitum atque

cupiditatem regi, voluntatem vero plane esse liberam. Quod quidem tali modo tueri conantur : animalia quidem dicunt, apud quæ voluntas nulla est, in id quod eorum cupidines incitat ineluctabili semper necessitate prolabi, homines vero, quia voluntate utuntur, libidinem suam modo sequi, modo vincere ac frangere. Quod certe haud infitias ibimus; non tamen inde sequitur nullam omnino esse, inter hanc facultatem per quam sensu ac cupiditate movemur, et illam per quam volumus, naturæ aut communitatem aut continuitatem. Patet enim non posse animalia, tanquam homines, eligere inter cupidinem et aliquid quod sit cupidine melius atque excelsius, scilicet, exempli causa, officium ; nulla enim est in iis officii, non solum clara conceptio, sed etiam præsagitatio. Nunquam igitur est ut ea videamus eligere, et voluptatem, qua alliciuntur, modo sequi, modo negligere. Quum vero illam semper et ubique sequuntur, judicamus id necessario, itaque sine ulla libertate, fieri. Sed male ita controversia instituitur : si enim animalia, quum cupidini cuidam deduntur, omnino ei possent resistere, omnino eam amovere, quum nullam rationem habent quæ possit contrarios in iis motus suscitare, sequeretur (quod quidem absurdum est) posse ea inter aliquid ac nihil eligere; quod de homine ipso nemo sanus contendere velit. Nam, etsi potest homo inter varios animi motus, rationales hos, illos ratione carentes, eligere, quia unicuique ex iis motibus quoddam est in ejus constitutione substratum, non tamen potest inter aliquid ac nihil eligere, quia nullum est nihilo substratum ; potest denique, si quis ita vult, meliori rationi pejorem anteponere; nullam autem, non potest. Multo autem melius de ani-

malibus quæstio proponetur, si ea respexerimus quum inter cupiditatem et quemdam animi motum quasi pendent; quod quidem sæpissime evenit.

Quoties enim canem in animo habemus levem ob noxam castigare, atque ideo altera manu crustuli partem, qua alliciatur, altera fustem, pœnæ instrumentum, tenemus, videre est hunc canem quam maxime fluctuare, discurrere, trepidare, variis denique ululatibus significare quam acerbo cruciatu dilaceretur. Sunt, fateor, quos talia parum moveant, quique, cartesianorum instar, non dubitent eos motus ad leges mere mechanicas redigere. Hoc vero non ad methodum congruit quæ rerum animi scientiæ adhiberi debet, et qua jubemur ab iis quæ in nobismetipsis per conscientiam agnoscimus ad ea, legitima inductione, transire, quæ in cæteris, non tantum hominum, sed etiam viventium, mentibus per signa exteriora manifestantur. Ut enim, quia aliquando hæsitamus et hæsitare cæteros homines atque incertis animis fluctuari videmus, liberos eos esse merito judicamus, et modo rationem sequi, modo ei resistere pariter posse, nihil vetat quin, quoties hærere animalia videmus et quasi suspensa teneri, et ea libertate quadam prædita esse credamus, quanquam hæc libertas non inter id quod rationi conveniens atque id quod rationi contrarium est, sed tantum inter irrationales agendi causas eligit; et tamen in eo qui tunc fit delectu, quia melioris conjecturam implicat, jam aliqua videtur apparere rationis delineatio.

Exemplum sit quod Darwinius refert de avibus migrantibus, quæ seros fœtus ediderunt; in ea, quam subtiliter describit, matris jamjam profecturæ incons-

tantia ac trepidatione, haud absurdum est primum quoddam hujus rationis initium præsagire, unde exorietur apud homines officii conceptio. At enim nunquam evenit ut eæ aves de quibus loquitur Darwinius huic migrationis cupiditati resistant; ergo apud eas nulla libertas est. Nimia quidem conclusio est atque arbitraria. Qui ita concludunt argumentum, iis similes sunt qui nullos conatus fuisse contenderent, ubi non secutus fuisset totus effectus. Si quis graviorem molem sublevare tentat, quæ semper in se recidit, aut potius nullo modo videtur commoveri, non sequitur nullam eum hominem voluntatem exhibuisse, nullos edidisse conatus. Idem de iis avibus dici potest : ubi inter insitam cupiditatem atque aliquid quod melius foret hæsitaverunt ac fluctuaverunt, manifestum est quoddam fuisse temporis momentum ubi victoria partim referebatur; ergo, in eo momento, etsi brevissimo, legibus necessitatis avulsæ fuerunt, id est liberæ. Inductio igitur non prohibet quin animantes quodammodo esse voluntatis participes judicemus atque actionibus suis, non liberum arbitrium, sed quamdam libertatem, rudem atque inchoatam, declarare.

Non igitur retinenda est ea, ad quam fortasse nimis proni sumus, libertatis cum libero arbitrio adæquatio. Liberum enim arbitrium summa tantum est libertatis forma. Libertas vero ipsa non prius debet in maxima illa explicatione sua considerari, quam fuerit in initiis suis, atque, ut ita dicam, radicibus explorata. Hoc satis intellexisse videtur Aristoteles, quum, quoscumque actus voluntarios appellat, eos generaliter et liberos esse dicit, atque ita prope eosdem libertati terminos assignat ac voluntati.

Eo significare non volumus omnino idem esse, omnino iisdem finibus voluntatem contineri ac libertatem. Animo nobis quodammodo fingere possumus entia quibus absque ulla libertate voluntas fuisset attributa; nihil in tali conceptione absurdum est aut secum repugnans. Si enim, per hypothesim, ens quoddam ita constitueretur, ut ea omnia, quæ in ipso, secundum divinæ sapientiæ consilia, fierent, intellectuali quodam assensu comprobaret, seque ad ea mente tota, ut ita dicam, conferret, nullo autem modo iis cooperaretur, quippe quod nullis organis præditum fuisset, ne iis quidem quæ Leibnitius mere spiritualia sibi finxit, ens illud voluntate frueretur, non autem libertate, nisi quis vult eam in vacua atque inani quadam facultate assentiendi aut dissentiendi consistere. Aliquando enim evenit ut nos etiam mera illa voluntate utamur, quum, exempli causa, toto intellectus nostri robore, maximo studio, maxima cura, incœptis assentimur atque, ut ita dicam, favemus, quæ nullo modo, quia in longinquis regionibus evolvuntur, et omnino extra potestatem nostram fiunt, adjuvare possumus. Ita, rebellante populo adversus alienigenas oppressores ac se in pristinam libertatem vindicante, victorem eum esse, aut potius per ejus arma justitiæ victoriam dari, quodammodo volumus; nec quidem excedimus modum, si de talibus rebus illud voluntatis nomen usurpamus; aliquid enim semper, constanter, absolute, nullis positis conditionibus, nulla immixta dubitatione, optare, id jure ac merito velle dicitur. Ergo de hujuscemodi rebus volumus, non vero liberi sumus; in eoque sensu, non adeo erravit Aristoteles quum proprie dictam voluntatem, id est τὴν

βούλησιν, a meditato delectu, id est τῇ προαίρεσει, separavit.

Non est igitur ut, comprehensione, libertatem voluntati adæquemus, quanquam verisimile est prope eamdem utrique esse extensionem, atque, in rerum natura, ubicumque voluntas est, aliquem apparere libertatis gradum. Quare satis fuerit breviter exponere quid sit, judicio nostro, in comprehensione libertatis, quod non simul in voluntatis comprehensione includatur; id ubi perspicuum erit, dijudicare poterimus utrum Aristoteles in doctrina sua libertatem et diversas libertatis formas satis agnoverit.

Illa propria libertatis essentia, illud minimum quid, quod libertatem a voluntate secernit, consistere nobis videtur in superiore quodam actionis ac conscientiæ gradu. Quid enim proprie intima nostri conscientia noscimus, quum nos declaramus esse liberos? Scilicet aliquam vim in nobis esse, non mere intellectualem, sed vere activam, efficientem, creatricem, per quam illorum quæ in nobis naturali motu atque impulsu fiunt participes sumus, atque ea vere personali conatu confirmamus augemusque. Libertas tota est in vivida illa conscientia interioris cujusdam librationis, per quam nos vere sentimus naturalium, quæ in nobis insitæ sunt, potentiarum ita dominos esse ac potentes, ut continuo illas possimus modo a potentia ad actum traducere, modo ab actu ad potentiam revocare, imo explicare, cohibere, huc et illuc flectere; unde fit ut, quum perseveramus in exsequendo quodam ex iis finibus ad quos naturalis motus nos ducit, duplici nos modo illius auctores esse judicamus scilicet, non tantum quia in natura nostra principium atque ortum habet, sed etiam quia, quum

potuissemus obsistere, eum contra proprio assensu ac conatu confirmavimus. Quia vero in nobis prope idem est agere et esse, quum naturalem actionem in nobis confirmamus, nos etiam ipsos quodammodo iteramus, ac facimus per nosmetipsos, in quamdam absoluti imaginem ac similitudinem, existere. Hoc in conscientia liberi arbitrii perspicue apparet; hoc idem in cæteris libertatis formis, quanquam subobscure, includitur.

CAPUT VIII

Quid senserit Aristoteles de primo libertatis gradu, voluptate.

Ea propemodum nobis fuisse videtur propria Aristotelis de libertate conceptio : hanc quam latissime extra liberi arbitrii fines protulit, ac voluntati ipsi extensione adæquavit; quod vero ad essentiæ comprehensionem attinet, in eo libertatem consistere arbitratus est, quod qui liber est conscientiam habet intimæ cujusdam vis, per quam initium quodammodo facit actionis suæ, eam approbando iterat, confirmat, sibi propriam facit, per eam finem sibi propositum assequitur, in eo se sistit, quadam sui perfectione atque adimpletione fruitur, in motu demum ac tumultu esse desinit.

Quæ vero est prima illius conscientiæ forma, et ideo, qui primus libertatis gradus? Voluptas; de qua Aristoteles tam novam, tam singularem doctrinam emisit, ut operæ pretium sit eam in lucem quam clarissimam prodere.

Docuerat Plato in Philebo voluptatem generationem esse, id est motum, aut potius, ut Platonis sententiam usitatis Aristoteli verbis exprimamus, actum imperfectum; crescere enim eam et minui, in diversissimas formas se pandere, finem extra se positum, inaccessum ac quasi fugientem, persequi. Quod si ab omnibus concederetur, esset voluptas nescio quid humile, abjectum, cæteris omnibus obnoxium, libero homine omnino indignum; et qui voluptatem quamdam, vel per minimum temporis spatium, caperet, eum judicare deberemus in turpi servitute jacere. Id, plurimis de causis, procul abjecit Aristoteles.

Primum enim enucleate explicavit quam ob causam animo fingamus voluptatem motum esse ac generationem : ea sane causa est quod, specie decepti, aut potius necessitate quadam mentis inducti, judicare solemus bonæ rei actum, quia per aliquod temporis spatium se pandit, ortum quemdam esse; atqui voluptas bonum est; ergo, et ortum esse pronuntiamus [1]. Et quia eæ voluptates magis apparent quæ per sensum animos invadunt, non dubitamus adjicere voluptatem ortum esse sensu perceptum. In eo tamen judicio duplex error continetur: nam primum non ortus dici deberet, sed potius actio habitus naturæ congruentis; deinde, in locum illorum verborum : quod sensu percipitur, ea substituenda forent : cui nihil obstat [2].

[1] M. N. VII, XII, 3 : Δοκεῖ δὲ γένεσίς τις εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν. τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν διονται εἶναι· ἔστι δ' ἕτερον.

[2] *Ibid.* : Οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως· ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν, ἀνεμπόδιστον.

Facillime comprobari potest voluptatem nullo modo aut saltem non semper generationem esse atque ortum : generatio enim naturalis desiderii expletio est ; id autem de voluptatibus in universum dici nullo modo potest. Nam primum inter voluptates multæ sunt, ex iis etiam quæ ad quosdam sensus, ut olfactum, ut auditionem, ut visionem, pertinent, in quibus fere nulla fit desiderii expletio ; et hoc quidem multo adhuc manifestius est, quum voluptates eas consideramus, quæ ad memoriam, aut ad spem, aut demum ad scientiarum culturam pertinent. Esto tamen in iis voluptatibus fieri quamdam desiderii expletionem ; non inde sequitur ipsum voluptatis sensum cum ea expletione confundi debere. Non ita est : sed quum expletio, id est motus, fit, tunc continuo oritur voluptas ; sed sequitur ea motum ac perficit, potius quam comitatur aut constituit. Argumento est posse ea omnia, scilicet videre, aut scire, aut recordari, aut virtutes habere, etiam sine voluptate fieri, ac per se ipsa optari. Non igitur voluptas motus est, sed actus ; neque tantum actus quantum perfectio quædam actus atque adimpletio [1].

Qui voluptatem volunt generationem esse in eo præcipue innituntur, quod actionibus iis contraria est quæ aliquid habent absoluti atque immobilis, et præsertim rationis functioni exercitationique obstat. Hanc tamen exprobrationem non est ut temere accipiamus : non enim

[1] M. N. X, III, 12 : Περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. Εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναι, οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γένοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. Cf. pass. : Τελειοῖ, συναύξει τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.

voluptas per se atque omnino rationi contraria est: quum autem plura sint genera voluptatum, alia rationi obstant, alia contra favent; sunt et rationi ipsi suæ voluptates a quibus adjuvatur, nedum moras ab iis patiatur. In universum, nullo modo fieri potest ut voluptas quæ ex una quavis facultatum nostrarum oritur, eam facultatem impediat; alienæ tantum voluptates eam impedire possunt, non suæ; voluptates quæ ex intelligentia ac studis nascuntur, magis capaces nos intelligentiæ ac studiorum faciunt, nedum noceant[1].

Tantum abest Aristoteles ut voluptatem credat cujusvis facultatis actioni per se ipam obstare, ut contra multis in locis eam declaret, ubicumque est, actum augere, amplificare, perficere; quin imo, et ipsam vult finem esse atque actum[2], neque ad aliquod excelsius ac perfectius referri, sed per se ipsam consummatam esse, absolutam, sibi sufficientem; quod vero ex nulla alia re pendet, sed aliquid in se absoluti habet, quid aliud, nisi quodammodo liberum?

Hoc, quanquam nimium videtur et communi opinioni omnino oppositum, Aristoteles tamen satis perspicuum facit, varias comparationes instituendo; primum enim voluptatem cum visione confert[3]: visio, qualicumque eam tempore consideramus, semper consummata et est

[1] M. N. VII, XII, 5 : Ἐμποδίζει δὲ οὔτε φρονήσει οὔθ' ἕξει οὐδεμιᾷ ἡ ἀφ' ἑκάστης ἡδονή, ἀλλ' αἱ ἀλλότριαι, ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μανθάνειν.

[2] M. N. VII, XII, 3 : Οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως· οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος· οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν, ἀλλὰ γρωμένων,

[3] M. N. X, IV, 1.

et videtur, quippe quæ nullius rei indigeat, cujus acquisitione perficiatur; totum quoddam est, per se perfectum atque incommutabile, quod nullo modo possit continuatione temporis aut majus fieri aut etiam aliud. Item est de voluptate; et ea totum quoddam est, quod nulla productione temporis perfici possit atque excellentiorem formam induere. Non igitur motus est : omnis enim motus in tempore fit, ac temporis continuatione ad finem suum propius accedit.

Nec tantum naturæ, sed etiam humanæ artis atque industriæ operibus, Aristoteles voluptatem comparat; eam enim simillimam esse declarat templi ædificationi[1], quæ, quanquam motibus multis efficitur, attamen per se ipsa non motus est : omnes motus qui in continuatis temporis partibus efficiuntur imperfecti sunt, atque eam ob causam specie differunt, et alii ex aliis, et singuli ex toto; lapidum enim compositio a columnarum striatione differt; nec minus horum motuum uterque a templi perfectione. Sola ea templi perfectio consummata est atque absoluta; nihil enim illi deest ut perficiatur finis qui ab initio institutus fuerat. Quod de templi fabrica, idem de voluptate dici potest, quæ nullo modo motus est, quia non ex diversis partibus constat, specie distinctis, sed una est et simplex. Eæ enim voluptates, quas turpes appellamus, et quarum partes aliæ ab aliis differunt, et singulæ ex toto, non veræ voluptates sunt, sed vanæ quædam voluptatis imagines; in motu quidem eæ sunt, non vero voluptas ipsa.

At voluptas non est continua? Procul abest ut id Aris-

[1] M. N. X, iv, 2.

toteles denegare velit, cujus contra optime ac dilucidissime rationem reddit; eam enim ipsam ob causam voluptatem judicat multo inferiorem esse felicitati, et tantum continere quamdam libertatis formam. Si entia existerent quibus una foret natura [1], unus proponeretur actus, his et continua foret voluptas, et quidem pura, id est nullo doloris sensu, nulla mutatione aut deminutione mixta; quod quidem de Deo affirmari potest.

Deus enim continuo gaudet, sed perfecto gaudio, ac non in motu, sed stabili. Hoc vero in nostram naturam non cadit : Aristoteles enim humanas facultates explicat, quippe quæ multæ sunt, ac diversæ, atque aliæ contra alias colluctantes, nullo modo esse actionis in perpetuum continuatæ capaces; ergo et non continuæ voluptatis [2]. Quædam res tamdiu nos delectant quamdiu novæ sunt; postmodum non item : in principio enim cogitatio in eas conversa est, obnixeque circa eas operatur; postea vero non eadem adhibetur energia, sed alia remissior; eam ob causam non continua est voluptas, sed breve post tempus elanguescit, ac modo alii voluptati, modo etiam dolori, cedit.

Ex ea autem voluptatis inconstantia nullo modo sequitur eam non finem esse; quanquam non per longum tempus producitur, attamen, in eo temporis momento, etsi

[1] M. N. VII, xiv, 8 : Εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεί ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. Διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.

[2] M. N. X, iv, 9 : Πῶς οὖν οὐδεὶς συνεχῶς ἥδεται; πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν. Οὐ γίνεται οὖν οὐδ' ἡδονή· ἕπεται γὰρ τῇ ἐνεργείᾳ. Ἔνια δὲ τέρπει καινὰ ὄντα, ὕστερον δὲ οὐχ ὁμοίως διὰ ταὐτό.

brevissimo, animum complet[1]; talis est ut nullum ex continuatione temporis incrementum possit accipere; nihil extra aut supra se quærit, sibi sufficit, perfecta denique est atque absoluta; ergo, et libera.

Ultimus tamen, duce Aristotele, superandus est gradus ut ad veram voluptatis essentiam perveniamus; quo superato, non certe in vulgarem quamdam ac vituperabilem voluptatis laudationem incidemus, sed tantum philosophicam ejus rationem attulerimus. Indicat Aristoteles voluptatem prope idem esse ac vitam, aut saltem aliquid quod vitam compleat et quodammodo consummet, atque eam ob causam adeo homines voluptati devinciri[2]; omnes enim homines vivere volunt; vivere autem, in quadam naturalium munerum exercitatione consistit. Atqui omnes homines in iis operationibus versari volunt quas præcipue amant, ut musicus in harmoniarnm auditione, disciplinarum studiosus in rebus cognoscendis, et similiter alii aliis in rebus. Operationum vero illarum perfectio, voluptas est. Non igitur sine causa voluptas ab omnibus expetitur, quia unicuique homini vitam, quæ natura optabilis est, perficit.

Hic clare apparebit voluptatis cum quadam libertatis forma relatio, quum respexerimus qualis sit natura vitæ. Quid enim vita, nisi quædam existentiæ forma, in se ipsam quasi revoluta, ac suum in se finem habens? Ens quod vivit non tantummodo, ut cætera, mechanicum

[1] M. N. X, III, 4 : Τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος. *Ibid.* : Τὸ γὰρ ἥδεσθαι ἐν τῷ νῦν ὅλον τι.

[2] M. N. X, IV, 9, 10 : Εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοῖ γὰρ ἑκάστῳ τὸ ζῆν, αἱρετὸν ὄν.

quemdam motum accipit, aut potius patitur; actione vero ea, quam in se fieri sentit, potitur, eam ditionis suæ ac vere propriam facit, eam dirigit, continet, flectit, quid multa? continuo quodam assensu iterum creat; quod quidem vidimus esse intimam hujus quod liberum est essentiam. Dici igitur potest in voluptate, tanquam in vita, cujus flos est, aliquam esse libertatem, dummodo ea non confundatur cum multo perfectiore illa libertatis forma, quæ liberum arbitrium nuncupatur.

CAPUT IX

De secundo libertatis gradu, felicitate.

Quod de voluptate Aristoteles docuerat, hoc multo disertius adhuc atque abundantius de felicitate tuitus est, in qua novam atque excellentiorem formam agnovit absolutæ hujus atque in se ipsam revolutæ existentiæ, quæ libertas est.

Quidam nostri temporis philosophi, et ii quidem eruditissimi atque in aristotelica philosophia maxime versati, in nimiam tamen ac falsam opinionem incidisse nobis videntur, quum Aristoteli exprobraverunt immodicum illum felicitatis amorem, aut potius cultum, quem eo vocabulo designant : « Le fétichisme du bonheur [1]. »

Haud equidem nos fugit quam imperfecta sit ea Aristotelis conceptio, si in discrimen adducatur cum splen-

[1] Barthélemy Saint-Hilaire : Traduction de la *Morale* d'Aristote.

didissima illa doctrina, quam a Platone adumbratam, per Christianos revelatione ac fide potius quam ratiocinatione in toto orbe diffusam, præcipui Gallicæ philosophiæ magistri ad perfectissimum suum gradum adduxerunt quum docuere hominem his in terris ea causa positum fuisse, ut experimentum fortitudinis ac magnitudinis suæ daret, se ipsum dolore ac dimicatione, ut ita dicam, informaret, felicitatem denique non tam acciperet quam mereretur.

Nihil sane est, non tantum pulchrius, sed etiam magis vero, magis abditis humani animi motibus ac votis consentaneum, quam ea doctrina, quæ nos ad cœlum et æternitatem erigit ac respicere jubet. Attamen, salva omnino et religionis et philosophicæ fidei integritate, fateamur licet solvi quodammodo naturæ nostræ æquilibrium, ubi illud in nobis infinitum quid inducitur, neque tam facile esse omnia humanæ, ut ita dicam, temperationis elementa ad perfectam unitatem redigere. Infinitum quia spe nostra amplectimur, non prohibere possumus quin tardior eat philosophica veri investigatio, et quasi claudicet, quum dubitationes omnes tollendas habet, quæ circa duplicem illam hominis destinationem versantur. Inde illa querela, illud suspirium, quod ex pectoribus nostris in cœlum emittitur, quoties mortem atque æternitatem reputamus.

Non ad eam mensuram, si justi esse volumus, adduci debet propria Aristotelis de vitæ humanæ fine conceptio. Restituendus est enim unicuique philosopho locus suus; ad totum opus redigenda unaquæque ex ejus doctrinis; quid denique sibi legitime, pro ingenio, pro tempore suo, proposuerit, considerandum.

Quid ergo est quod ita sibi Aristoteles proposuit? Nempe ut eum præsentem, quem sub oculis habemus, vitæ humanæ statum ad unitatem quam perfectissimam redigeret, et philosophica explicatione, una ac quasi in se ipsa inclusa, ut nihil aliud extra expostularetur, comprehenderet. Intellexit igitur voluptatem, quæ quidem fuerat a Cyrenaïcis commendata, aliquid habere levioris atque inconstantioris quam ut tanquam finis vitæ humanæ proponeretur; ad hoc, quamvis bonum quoddam sit, atque etiam, ut antea exposuimus, aliquid continere videatur absoluti ac liberi, attamen non totius naturæ nostræ, sed infimæ tantum partis, bonum est, neque in perpetuum, sed per breve ac fugax temporis punctum. Quo intellecto, assurrexit ad meliorem illam ac stabiliorem felicitatis notionem, atque eam hominibus ita proposuit, ut posset vitam totam continuitate sua complecti atque ad unitatem quamdam, firmam et imperturbatam, redigere.

Objectum est Aristoteli felicitatem ea tantum conditione posse vitam facere unam ac stabilem, ut sit ipsa unum quid atque ex uno fonte profluens. Quod quidem nullo modo est. Nam, etsi aliquando profiteri videtur hominem propriæ felicitatis esse artificem, neque posse quin ad eam, et quidem firmam ac stabilem, perveniat, dummodo id perficere opus velit, quod ei fuit a natura ipsa indictum, scilicet animi actionem ratione temperatam, attamen, aliis in locis, sententiam commutare atque a se ipso discrepare videtur, quum isti intimæ felicitati, quæ est cum virtute strictis vinculis juncta, multa alia addit, id est bona exteriora, divitias, imperium in cives, amicitias, florentem domum, nobilitatem, vultus aut cor-

poris pulchritudinem, etc. Id tamen quod ita fuit Aristoteli objectum, non modo non positum ab eo principium evertit, sed etiam in clariorem lucem adducit. Adeo enim, secundum Aristotelem, felicitas vitæ humanæ unitatem suam, ac quasi concordiam et consensum præbet, ut communis dici possit finis, et hujus vere nostræ ac propriæ vitæ, quam per voluntatis usum ac virtutis exercitationem creamus, et illius inconsciæ et impersonalis, quam a Diis ipsis accipimus, quum in tali conditione, in hoc aut illo fortunarum aut nobilitatis statu nascimur. Hoc sine dubio philosophus significare voluit, quum felicitatem declaravit simul esse et propriam hominis conquisitionem et donum Deorum [1]. Quanquam non omnino de ea questione sententiam suam exprompsit, non dubitamus quin judicaverit eum esse propositum unicuique homini vitæ suæ finem, ut semina quædam felicitatis, sibi a Diis commissa, propria actione, voluntaria intentione, ad veram perfectamque felicitatem convertat.

At enim in eo proposito complectendæ totius humanæ naturæ atque ad felicitatem, tanquam ad suum finem, unicum atque absolutum, adducendæ, concidit Aristoteles! Fatemur quidem. Sed nos ipsi, quanquam excellentiori simul ac subtiliori doctrinæ assentimur, non tamen multo facilius ad unitatem redigimus tot tamque diversa naturæ humanæ elementa. Quum enim vitæ finem in virtutis usu consistere dicimus, atque ideo cupiditatem, non tantum voluptatis, sed etiam felicitatis, esse negligendam, non id obstaculo est quin felicitas nobis

[1] M. N. I, IX, 1, 2, 3.

videatur unus esse ex naturalibus nostræ vitæ finibus. Namque, his etiam in terris, ea felicitas, imo voluptas, quæ ex testimonio bonæ conscientiæ oritur, omnino legitima nobis esse videtur, et nullo modo negligenda. Quod vero attinet ad felicitatem ipsam, non minus eam judicamus legitimum esse naturæ humanæ finem; sed quia eam nolumus hac in vita imperium suum exercere, ne videatur virtutis dignitati, dum in partem amoris ac cultus nostri venit, nocere, in alteram vitam projicimus. Hoc quidem nullo modo reprehendere volumus. Sed non inutile fuerit demonstravisse quam difficile sit naturæ nostræ elementa ad unitatem redigere, et Aristotelem tantum locum felicitati dedisse, non quia nimiæ ejus cupiditati, immodico amori, indulgebat, sed quod eam judicabat solam esse quæ posset istam naturæ nostræ elementorum varietatem in se continere.

Quæramus igitur quomodo Aristoteles, in iis locis ubi philosophicam felicitatis rationem vere mirabilem reddit, eamque supra omnia extollit, id præcipue contenderit, nempe aliquid esse in ea quod liberum vocare possumus, id est perfectum, absolutum, se contentum nullaque alia re indigens, quodque ob eam causam venerationem nostram meret potius quam laudes [1]; quæramus denique cur felicitatem virtuti ipsi, quanquam virtutem nunquam detrectat, quodammodo prætulerit.

Primum absoluta illa ac vere libera felicitatis secundum Aristotelem natura perspicue cernitur in iis

[1] M. N. I, XII, 1 : Ἐπισκεψώμεθα περὶ τῆς εὐδαιμονίας πότερα τῶν ἐπαινετῶν ἐστὶν ἢ μᾶλλον τῶν τιμίων. Cf. *Ibid.*, 4. : Οὐδεὶς τὴν εὐδαιμονίαν ἐπαινεῖ καθάπερ τὸ δίκαιον, ἀλλ' ὡς θειότερόν τε καὶ βέλτιον μακαρίζει; 8 : Τίμιόν τι ἐστὶ καὶ θεῖον.

locis[1] ubi diversas sententias quæ fuerunt ab hominibus de felicitate emissæ hanc ob causam amovet quod iis omnibus, quæ falso vulgus felicitatem esse judicat, aliquid inest relativi ac cæteris rebus obnoxii. Hoc quidem maxime manifestum est de genere vitæ toto voluptatibus dedito; eos enim qui se in libidines effundunt, neque aliam ob causam imperia atque honores exoptant, quam ut, Sardanapalis instar, in omne luxuriæ atque incontinentiæ genus proruant, non modo indoles habere sordidas atque ignobiles declarat, sed etiam vere servos esse, quippe qui in brutorum vitam sponte inclinent[2]. Quum autem iis qui felicitatem ad voluptates ac libidines redigunt exprobrat Aristoteles quod se servos faciant, quid aliud tuetur nisi veram felicitatem aliquid esse quod nos liberos faciat, continuo quod per se liberum sit? Fere idem dici potest de iis qui multa alia vitæ genera sibi proponunt. Sunt enim qui felicitatem in honoribus ac laudibus ponant. Immerito quidem; nam in honoribus, in gloria, nihil est absoluti, nihil quod nos ex nobismetipsis tantum dependentes faciat, nullo modo cæteris hominibus obnoxios. Ut præclare animadvertit Aristoteles, gloria, et honores, et alia hujusce modi multo magis eorum esse videntur, qui tribuunt, quam ejus, qui accipit; bonum autem illud quod a nobis provenit vere proprium est, ac tale ut non facile auferri queat[3]. Quod ad eorum placita attinet qui felicitatem

[1] M. N. I, v, 3, 4, 5, 6, 8.

[2] *Ibid.*, 3 : Παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται, βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι.

[3] *Ibid.*, 4 : Φαίνεται δὲ τιμὴ ἐπιπολαιότερόν τι εἶναι τοῦ ζητουμένου· δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ, τἀγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσαφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα.

ac vitæ finem in conquirendis divitiis ponunt, multo adhuc manifestius est in quanto errore versentur. Quomodo enim aliquid absolutum ac vere sibi sufficiens in iis esse posset quæ non, nisi per continuam dimicationem ac violentiam, obtineri possunt? Divitiæ non per se bonæ sunt, sed tantum utiles, neque propter se quærendæ ac diligendæ, sed tantum propter ea quibus utiles esse possunt[1]. Non est igitur ut eas cum vero illo vitæ humanæ fine confundamus, qui propter se ipsum et amandus et quærendus est. Quin etiam, in virtute ipsa non idem libertatis gradus est quem in felicitate invenimus; nam, etsi virtus, ut mox demonstrabimus, per liberum arbitrium fit, attamen non tantum in ea quantum in felicitate apparet illa ipsa libertas, quæ est actionis absolutio atque indefecta finis sui possessio. Quum colimus virtutem, tunc ad finem vitæ nostræ propositum tendimus, nondum tamen pervenimus; ergo in motu sumus; ergo, non absolute liberi.

Felicitas contra ultimus est vitæ humanæ finis, atque ideo summum bonum. « Summum enim bonum aliquod est perfectum atque absolutum[2]; si igitur unum est quod merito dici possit perfectum atque absolutum, id est summum illud bonum quod quærimus; si contra plura sunt, bonum in eo poni debet quod est absolute,

[1] *Ibid.* : Ὁ δὲ χρηματιστὴς βίαιός τις ἐστιν, καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν· χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν.

[2] M. N. I, VII, 3, 4, 5 : Τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται..... Τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάλιστα εἶναί δοκεῖ..... Cf. *Ibid.*, 8 : Ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν· ὑπεροχὴ γὰρ ἀγαθῶν γίνεται τὸ προστιθέμενον, ἀγαθῶν δὲ τὸ μεῖζον αἱρετώτερον ἀεί. Τέλειον δή τι φαίνεται καὶ αὔταρκες εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.

atque ob se ipsum, non ob aliud quidquam, appetendum... Atqui, de felicitate ita est; non ob aliud quidquam, sed ob se ipsum optatur et quæritur. Honores, voluptatem, scientiam, imo virtutem ipsam, etsi quodammodo per se optabilia sunt, attamen et aliquando in superiorem felicitatem optamus; felicitas contra nonnisi pro se ipsa desideratur. »

Si vero felicitas summus finis, summum vitæ humanæ bonum judicatur, nihil excogitari potest quod sit absolutius, nihil quod magis sui compos, id est magis liberum sit. Neque est ut in eam partem cum voluptate comparetur. Ea enim voluptas, quam non ipsi fecimus, sed a natura tantum accepimus, aliquid jam habet absoluti ac liberi, sed in uno tantum, ac sæpe quidem brevissimo, temporis puncto; felicitas contra quam bono vitæ usu conquirimus aliquid habet non tantum absoluti ac liberi, sed etiam in libertate illa firmi ac stabilis. Si voluptatem Aristoteles finem esse judicavit, quanto magis id de felicitate tuitus est, ad quam referri existimabat omnes hominis non tantum spes et voluntarios conatus, sed etiam facultates. Voluptas, quanquam in ea unius horæ acie, in eo brevissimo temporis momento ubi animum perfundit, perfecta est atque absoluta, neque continuatione temporis eget, attamen in ea ipsa hora, in hoc temporis puncto, absumitur. Felicitas, semel acquisita, permanet; neque est ut, de illo proposito, diversi nobis Aristotelis loci objiciantur. Fatemur equidem : aliquando celebri illi Solonis sententiæ videtur assentiri[1], qua vetabat ille ne hominem quemquam, quamdiu in vita per-

[1] M. N. I, x, passim.

manet, beatum esse judicaremus. Sed quum his verbis assentitur, id tantum significare vult, scilicet, quum felicitatis principium atque origo in virtute sint, in continua voluntatis intentione, semper quodammodo dubium esse utrum homo quis in eo virtutis usu, in ea voluntatis intentione, per totam vitam sit permansurus. At nulla repugnantia, quæ quidem solvi non possit, inter eam sententiam est atque illam multo graviorem, qua docet Aristoteles felicitatem, maxime quia in virtute innititur, non in præsens tantum tempus valere, sed totum vitæ spatium præoccupatione quadam amplecti. Nihil enim est in rebus humanis, ne scientia quidem ipsa, quod sit virtute stabilius ac tutius. Ergo non tantum Aristoteles eam quam prius enuntiaverat Solonis sententiam meditato refellit[1], sed etiam quidquid dixerat ipse de necessaria bonorum exteriorum adjunctione, ut perfecta felicitas foret, explicat ac minuit. Declarat enim solas esse virtutis actiones quæ absolute ac sine arbitro de vitæ humanæ conditione dijudicent; unde sequitur hominem probum omnino esse de felicitate sua securum, quippe qui firmum propositum habeat nullas alias actiones edendi quam quæ sint virtuti consentaneæ. Neque est ut nimium eventus contrarios curemus, qui, etsi nobis quosdam angores afferunt, non tamen prohibent quin toto splendore suo fulgeat virtus; at contra præclarissimas illi occasiones præbent sese in medium producendi. Ut enim dux ille optimus est qui optime eo exercitu qualicumque utitur, quem in manibus habet, ita optima illa virtus est quæ ex eventibus inter quos sese exercere

[1] M. N. I, x, passim.

debet optimas occasiones petit, ac intentione eos ad consilia sua torquet et inflectit.

Excellentissimam igitur ac vere mirandam de felicitate doctrinam emisit Aristoteles, neque nimis severe incusandus est quod nimio eam cultu prosecutus fuerit.

At, dicet aliquis, virtutem, quanquam felicitatis præcipuum esse instrumentum voluit, non tamen dubitavit quin illi subjiceret, ejusque quasi ancillam faceret.

Non est equidem ut omnino denegemus Aristotelem in eam culpam incidisse. Oportet autem, si justi esse velimus, inter id quod proprie virtus est, et elatissimum illum vitæ humanæ statum, quem moralem perfectionem appellare possumus, discrimen facere. Virtus enim, id id est animi intentio, quodammodo dici potest medium aliquid esse; ergo, non absolute finis est; ea causa fuit cur eam judicaverit Aristoteles cuidam alii esse subducendam. Illum autem eminentissimum statum animi in exercitatione aut potius in possessione boni firmiter collocati, atque eam ob causam imperturbati, minime dubium est quin existimaverit Aristoteles aut ipsam esse, et quidem vere divinam, felicitatis essentiam, aut felicitati ipsi præferendam.

CAPUT X

Quibus argumentis liberum esse arbitrium Aristoteles demonstraverit.

Ea tamen quæstio, utrum sit virtuti felicitas, an contra felicitati virtus, dignitate ac perfectione superior, jam nos adductura est ad investigandum quæ sit, apud Aristotelem, ultima libertatis essentia. Postquam enim nos docuit ille philosophus esse aliquid in felicitate, multo adhuc magis quam in voluptate, quod jure ac merito dici possit liberum, quia sibi sufficit, nil supra se quærit, finis denique sui compos est, superest tamen ut anquiramus utrum illud sit vera libertatis essentia, an tantum pulcherrima forma, eminentissima species, atque, ut Græcum vocabulum usurpemus, perfectissimum libertatis σχήμα. Nil enim prohibet quin conjectemus felicitatem ideo tantum liberam esse, quod aliquid in se continet omnino atque absolute liberum. Istud vero, quodnam est? Non sane virtus ipsa, quam didicimus ad finem extra se positum tendere, atque artes ac rationes

disponere quibus ad illum finem perveniri possit; at saltem alia quædam actio, quæ sit ipsius virtutis fundamentum. Eam vero actionem jam reperiimus, quum patuit nobis posse hominem, suprema quadam voluntatis forma, ipsos vitæ suæ fines consequi, iis adhærere, eos amplecti, quin etiam determinare et proprio assensu vere suos facere. Cui soli actioni absoluta inest libertas, quia sola est cujus principium omnino sit in agente, claram ac perspicuam notionem, non modo circumstantiarum in quibus acturus est, habente, sed etiam suæ erga eas præstantiæ atque exsuperantiæ. Itaque ea libertatis forma, liberi arbitrii, id est liberæ sui ipsius determinationis, nomen habet. Fortasse felicitas ob eam tantum causam absoluta videtur esse ac libera, quia id in se, tanquam radicem ac stirpem, tanquam fundamentum suum, continet. Investigandum igitur est utrum Aristoteli placuerit talem existere libertatis formam, si quidem prius animadverterimus, quibus ea ipsa forma elementis constet.

Nisi fallimur, duo sunt illa elementa, quorum unum omnibus notum est, alterum clariorem in lucem adducendum. Neminem quidem præterit esse in libero arbitrio æquam potestatem agendi aut non agendi, vel, si ad agendum inconsulto a natura ipsa propellimur, at saltem eam actionem plus minusve retinendi aut expandendi. Sed, si rem diligenter considerare velimus, apparet eam potestatem quodammodo et in cæteris libertatis formis, quin etiam et in ipsa voluptate contineri. Raro enim evenit ut voluptas omnino adventitia sit, totamque habeat extra nos causam suam; plerumque eam aut majorem assensu facimus, aut contra dissensione men-

tis atque aversione minorem remissioremque; ergo, in-ipsa voluptate aliquid voluntatis apparet aliquid, ex eo quod Gallice vocamus « *le Moi.* » Quanquam primo adspectu, causam mere exteriorem videtur habere, accedit tamen et interior causa, quæ ab effectu suo se discernit, modumque ei et gradum assignat. In ipsius voluptatis conscientia includitur interior alicujus actionis conscientia per quam ei, modo resistimus, modo favemus; eam tantum ob causam vere nostra est. Nil igitur nimium, si dicimus, quod libenter fit, id quodammodo libere, quin etiam non sine quodam libero arbitrio, fieri.

Quid vero aliud est, quod omnino sit libero arbitrio proprium, præsertim quum id liberum arbitrium judicamus supremam esse virtutis ac rerum moralium conditionem? Nempe ea ipsa potestas, quam indicavimus, actiones nostras superioribus finibus accommodandi, quos ipsi, quanquam non primum ad eos natura impellente ferimur, ratione detegimus, necessarioque judicio vitæ duces esse debere declaramus : quo decreto, primas naturæ consuetudines dimovemus, novasque in nobis informamus , finibus iis convenientes ac congruentes.

Jam nunc vero est ut iterum ipsa Aristotelis opera revolvamus, colligamusque præcipuos locos, in quibus non solum generalem illam libertatem, de qua usque adhuc locuti sumus, sed liberum arbitrium demonstravit, id est facultatem eam, quæ homini soli concessa fuit, consistendi inter utramque regendæ vitæ viam, atque, in plena sui possessione, aut in libidines prorumpendi, aut ad excelsiora se erigendi.

Unus ex celeberrimis inter Anglicos nostri temporis rerum animi scriptores, Alexander Bain, in recenti suo, qui de corpore et animo inscribitur, libro, quum ipse vanam esse judicet liberi arbitrii notionem, non sine quadam acerbitate Aristoteli exprobravit, quod primus in philosophiam hunc errorem induxerit, tantopere postea per Stoïcos, Alexandrinos , ac præcipue Thomistas, auctum ac divulgatum ; scilicet liberum arbitrium eo ipso demonstrari, quod si id negaremus, tolleretur una humanæ naturæ magnitudo ac dignitas. « Apud Aristotelem, ait, apparet vitiosum illud argumentum mere ficticiæ personarum humanarum quasi auctoritatis. In eo prope uno, quum de cæteris rebus dilucidissime disserat, nescio quam naturalem proprii ingenii affectionem videtur secutus esse. Quum enim demonstrandum habet vitium ex voluntate nostra, ex libero nostro arbitrio, pendere, ita fere ratiocinatur. Si virtus a voluntate nostra pendet, debet et vitium, quod plane est virtuti oppositum, ex illa pendere. Atqui virtus voluntaria est. Si quis enim id negaret, nimis indigne atque acerbe cum virtute ageret. Quo dicto, Aristoteles, primus hominum, ac pessimo quidem exemplo, individuam hominis dignitatem ex libero voluntatis usu pendere affirmavit. »

Hanc certe vituperationem, si quidem vituperationi locus est, omnibus modis meruit Aristoteles. Multis enim in locis, non modo eam dignitatis humanæ rationem affert, sed etiam omnia ea de criminationibus ac pœnis argumenta invocat, quæ, etsi hodie sunt pertrita ac quodammodo obsoleta, attamen in Aristotelis libris maximam admirationem jure ac merito movent, quia, ut animadvertit Al. Bain, tum primum hic apparuerunt,

ad formam quidem certam ac constitutam redacta [1].

Exemplum sit ille tertii Moralium Nicomachcorum libri locus, in quo omnibus iis utitur quæ quotidie et nos ad demonstrandum liberum arbitrium afferimus; ex quibus ea præcipue notanda sunt, quæ ad sensum communem relata, de exhortationibus, consiliis, monitionibus, versantur. Quid enim manifestius quum nos, quoties exhortamur, judicare libero eos arbitrio frui, quos ad agendum incitamus? rursus, quum liberum arbitrium abesse, quum vim aut necessitatem adhiberi credimus, monitione abstinemus; quod his prope verbis Aristoteles enuntiat : « Quæ non in potestate nostra, quæ non voluntaria sunt, nullius in mentem venit ut ad ea agenda nos impellat; neminem enim fugit quam inutile foret nos adhortari ne æstuemus, aut algeamus, aut fame laboremus, aut quidquam simile patiamur; nihilo enim minus post adhortationem pateremur [2]. » Ejusdem generis ea sunt quæ Aristoteles de magistratibus addit ac de castigationibus. Ostendit enim eum esse finem et præmiorum et pœnarum, ut alios ad bonum incitent, alios a malo dehortentur; unde sequitur magistratus jure ac merito remunerari ac castigare, quoties principium actionis vere in eo est qui præmium accipit aut pœnam patitur, scilicet tali modo, ut, quod factum est, non in eo tantum, sed vere per eum factum fuerit : « Magistratus in eos sæviunt qui prava ac nefaria admittunt, quotiescumque ea neque per vim fiunt, neque per inscitiam ex agente ipso non provenientem. Eos contra et præmiis et laudibus cumulant qui honesta aut

[1] M. N., III, v, passim.
[2] M. N., III, v, 7, 8, 9.

egregia edunt. Qua agendi ratione satis perspicuum est quid velint, scilicet alios ad bonum provehere, deterrere alios a malis. » Quin etiam et eos castigant qui ebrietati se dedunt, quanquam in eo statu parum videtur qui reus est prudens egisse ; atque ob eam causam castigant « quod principium culpæ in agente fuit, quippe cujus in potestate erat ebrium aut esse aut non esse. » His verbis satis clare explicat Aristoteles liberum arbitrium in eo consistere quod qui liber est æqua potestate fruitur modo in hanc, modo in illam partem, agendi. Inscientiam vero ipsam magistratus pœna afficiunt, quoties ejus principium in ipso agente est : judicant enim in potestate agentis fuisse ut non in ignorationem caderet, atque omnes curas, omnes conatus, in exsequendo officio conferret [1].

Eadem simillimis verbis in primo Magnorum Moralium libro iterum peragit Aristoteles, quum demonstrat nihil ineptius excogitari posse quam si, bono ac malo extra potestatem nostram sitis, nos juberet legislator bona ac justa exsequi, prava devitare, atque eos pœnis mulctaret qui aut non vetitis abstinerent, aut edicta non exsequerentur. Id præcipue in eo argumento notandum est quod magna convenientia ei connectitur quod fuit postea a Kantio enuntiatum atque explicatum. Ea tamen differentia est quod Kantius liberum arbitrium voluit interioris hujus obligationis postulatum esse, quam legem moralem appellavit, in unoquoque nostrum insitam, et quæ nos protinus imperatoria quadam, ut ipsius philosophi verba usurpemus, forma sua alligat ac

[1] M. M. I, IX, 10.

sibi devincit. Aristoteles contra, solam legislatoris voluntatem invocat, quæ quidem varia esse posset atque arbitraria. Ea tamen differentia multo magis in specie quam in re consistit. Nam Aristoteles eam legislatoris voluntatem nihil aliud esse judicat nisi rationem ipsam decretis declarantem atque in publicum proponentem ea quæ prius in propria uniuscujusque hominis conscientia pronuntiata sunt. Argumentum est quod, postquam liberum arbitrium in decretis legumlatorum, quasi postulatum quoddam, includi judicavit, non minus clare affirmavit illud et in iis hominum laudibus ac vituperationibus implicari, quæ omnino vanæ atque inanes essent, nisi plena ac perfecta potestate frueremur inter bonum et malum, inter libidinem et officium, eligendi, ac nosmetipsos determinandi; quæ quidem sententia manifesto his in verbis apparet : « Constat ex nobismetipsis pendere ut boni simus aut pravi ; argumento sunt laudationes ac contemptiones quæ de humanis actionibus emittuntur. In virtutem laudationes conferimus, in vitium contemptiones; laudatione autem ac vituperatione æque abstinemus, de iis actionibus quæ non sub nostram potestatem cadunt. Inde etiam sequitur nostrum esse ut vel bene vel male agamus. » In ea igitur sola vel laus, vel vituperatio cadit, quæ causam interiorem habent; sed quotcumque ex nobis oriuntur, ea et laudi et vituperationi æque sunt obnoxia. Jure igitur ac merito morborum ratio deposci potest, atque deformitatum omnium et turpitudinum quæ in corpore intervenire possunt, dummodo in nobis causam suam habeant, scilicet in vitiis, in pravitatibus, in negligentiis.

Omnia tamen ea exteriora sunt neque satis nos in in-

tima liberi arbitrii quasi penetralia inducunt; ultra igitur tendere debemus atque ad eos locos pervenire, in quibus Aristoteles liberum arbitrium non modo necessarium esse judicavit, sed etiam gravibus argumentis comprobavit, ac pene ante oculos posuit, dum, diligenti inquisitione, quid sit in natura humana maxime proprium atque essentiale detegit atque illustrat.

Esse in homine aliquod æquilibrium quod perpetuo per hominem ipsum solvi in utramque partem possit, prorsusque infinitam commutationis ac conversionis potestatem, satis clare ostenderunt diversi illi de temperantia atque intemperantia loci quos protulimus, et quasi principium esse hujus investigationis voluimus. Sed multa alia sunt in Aristotelicis moralibus scriptis, per quæ illud animi æquilibrium, non modo confirmetur, sed philosophica ratione explicetur.

Ex iis unum præcipue notandum est, quod quidem in Eudemiis Moralibus reperitur. Ibi declarat Aristoteles esse apud hominem aliquam causæ formam, quæ quidem in reliqua rerum natura, quin etiam apud animalia, non reperitur. In quo autem consistat id, quod in homine est, actionum principium, satis apparebit, si prius tria causarum genera esse ostenderimus [1].

[1] M. E., II, VI, 8, 9: Εἴπερ ἐστὶν ἔνια τῶν ὄντων ἐνδεχόμενα ἐναντίως ἔχειν, ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν εἶναι τοιαύτας· Ἐκ γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ἀναγκαῖον τὸ συμβαῖνόν ἐστι, τὰ δέ γε ἐντεῦθεν ἐνδέχεται γένεσθαι τἀναντία, καὶ ἃ ἐφ' αὑτοῖς ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις, πολλὰ τῶν τοιούτων, καὶ ἀρχαὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν αὐτοί. Ὥστε ὅσων πραξεων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριός, φανερὸν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μή, καὶ ὅτι ἐφ' αὑτῷ ταῦτ' ἐστί γίνεσθαι καὶ μή, ὧν γε κύριός εστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. Ὅσα δ' ἐφ' αὑτῷ ἐστὶ ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν, αἴτιος τούτων οὗτός ἐστιν· καὶ ὅσων αἴτιος, ἐφ' αὑτῷ.

Substantiæ omnes, si Aristoteli credimus, secundum naturam suam principia quædam, id est causæ, sunt; et ideo possunt singulæ multa ejusdem generis gignere, ut homo hominem, utque, in universum, aut animal animalia, aut planta plantas. Non est autem ut generationem istam eodem modo causam esse judicemus, ac liberam hominis voluntatem, quum liberas actiones edit.

Ne nimii simus, tria sunt principiorum, id est causarum, genera, quorum duo talia sunt ut, quando eorum effectus non modo non æque possunt aut esse aut non esse, sed etiam aliter nequeunt esse ac sunt reipsa, recte et ipsa judicemus immobilia esse, neque ullam in se habere immutationem, nihil demum continere quod sit libero arbitrio simile; tertium vero tale est ut, quando ejus effectus et esse possunt et non esse, et aliter ac sunt, ea ipsa judicemus mobilia esse et libera, et denique talia ut possint in ea et virtus et vitium, et laus et nota, cadere [1].

In primo genere ea principia ponenda sunt ad quæ omnino referendum est motus cujusdam initium; neque est ut inter ea quidquam aliud cognoscamus præter Deum. Attamen principia mathematicorum, quanquam proprio causarum nomine appellari non possunt, ob similitudinem quamdam iis causis plerumque adjunguntur, quarum effectus aliter non possunt esse ac reipsa sunt. Labefactatis enim iis immobilibus principiis, labefiunt et demonstrationes omnes quarum principia sunt; et tamen eæ ipsæ demonstrationes se invicem tamdiu non possunt evertere, quamdiu non evertitur

[1] M. M., I, I, II.

commune illud principium ex quo oriuntur. In mathematicis igitur, tanquam in metaphysicis, quum effectus nullo modo videntur immutari, jure ac merito judicamus principia esse immobilia; et quia nullam in se habent immutationis causam, non est ut in eis libertatem quamdam esse credamus.

Secundum genus earum causarum est quæ naturales dici possunt, et quæ præsertim generatione agunt. Quum nullo modo effectus earum immutari unquam videmus, eas etiam jure ac merito immobiles esse dicimus, liberas vero, negamus .

At non item est de homine, quum eas actiones facit ex quibus aut virtutes aut vitia oriuntur; eæ enim actiones æque possunt aut esse, aut non esse, aut alio modo fieri. Quum igitur continuo eas immutari videmus, nihil prohibet quin et illud principium ex quo oriuntur immutationem recipere judicemus; et quia per se ipsum immutatur, et liberum est.

Ea conclusio brevius adhuc ac circumscriptius in Magnis Moralibus enuntiatur. Postquam enim primum instituit Aristoteles omnia ea quæ ex principiis oriuntur talia esse qualia sunt ipsa principia, ac deinde explicavit, sive in mathematicis, sive in naturalibus rebus, quum immobiles sint effectus, et causas immobiles esse, iis fere verbis de homine utitur : Homo solum est, non tantum inter inanimata, sed etiam inter animata, quod vere agere possit; quia vero ejus actiones immutari videmus atque omnino esse alias aliis dissimiles, necesse judicamus[1] esse ut earum principia com-

[1] M. M., I, xi, 2, 3 : Ἐπεὶ οὖν ὁρῶμεν μεταβαλλούσας τὰς πράξεις καὶ οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πράττομεν, εἰσὶ δὲ αἱ πράξεις γεγενημέναι ἔκ τινων

mutationem recipiant. At istæ actiones, seu bonæ, seu malæ, principia sua habent consilium, voluntatem, ac quidquid ad rationem tendit. Non igitur dubium est quin hæc quoque commutentur. Quæ vero est ea commutatio? Ut id plenam in lucem adducatur, non dubitat Aristoteles quin verbis utatur quam dilucidissime libertatem, aut potius liberum arbitrium, significantibus; addit enim, quum sponte actiones immutentur, et sponte immutari actionum principium ac propositum; unde sequitur nullo modo dubium esse quin in nobis sit aut probos esse aut malos.

Plenius tamen demonstrandum est istam, quam in natura humana tam distincte agnovit Aristoteles, immutationis potentiam, non in eo tantum consistere, quod plures in nobis sunt agendi facultates, quarum ad unamquamque nos vicissim convertere possumus, sed potius quod inter bonum ac malum, inter voluptatis illecebras atque imperiosa officii præcepta libere eligimus, atque consuetudinibus naturæ novas consuetudines a nobismetipsis ductas substituimus.

De vera Aristotelis super ea quæstione doctrina satis facile possumus in errorem induci. Quum enim sæpe ille declaravit virtutem nonnisi natura adjuvante esse, et nobis quodammodo esse natura insitas eas consuetudines quas animi intentione præcipuas facimus, nil mi-

ἀρχῶν, δῆλον ὅτι, ἐπειδὴ αἱ πράξεις μεταβάλλουσιν, καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν πράξεων, ἀφ' ὧν εἰσί, μεταβάλλουσιν, ὥσπερ ἔφαμεν παραβάλλουτες ἐπὶ τῶν ἐν γεωμετρίᾳ. Ἀρχὴ δ' ἐστὶ πράξεως καὶ σπουδαίας καὶ φαύλης προαίρεσις καὶ βούλησις καὶ τὸ κατὰ λόγον πᾶν. Δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ αὗται μεταβάλλουσιν· μεταβάλλομεν γὰρ καὶ ταῖς πράξεσιν ἑκόντες, ὥστε καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ προαίρεσις· μεταβάλλει γὰρ ἑκουσίως. Ὥστε δῆλον ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἂν εἴη καὶ σπουδαίοις εἶναι καὶ φαύλοις.

rum foret, si compelleremur ad judicandum non satis magnam partem liberæ voluntati eum philosophum in constituenda virtute attribuisse.

Non tamen voluit Aristoteles individuæ voluntatis munus minuere, quum judicavit aliquid esse in omnibus virtutibus nostris quod a natura ortum duceret. Sane enim natura nos facit ad bonum, ad virtutem, ad diversa virtutum genera proclives; ea tamen propensio plerumque aliquid habet abditi ac latentis, quod facile ab aliis dispositionibus, nos ad voluptatem trahentibus, opprimi potest. Luctandum igitur homini contra naturam est. Amovendæ sunt ac comprimendæ pejores quædam consuetudines, quæ primæ in nobis erumpunt; promovendæ contra in lucem atque ad actum traducendæ eæ sunt, multo meliores, quas a principio in potentia tantum possidemus.

Inter diversos locos qui de ea quæstione proferri possunt, ii sunt præcipue admovendi in quibus demonstrat Aristoteles tantum abesse naturam ut omnino homines faciat ad virtutem proclives, ut contra inclinationes quas primum in nobis inseruit maxime omnium sint ei temperationi oppositæ quæ virtutem constituit, atque etiam magis ac magis diuturnitate temporis accrescant [1].

Quomodo autem eas inclinationes devincere possumus? Nullo alio modo quam continuo conatu, assidua colluctatione, in nobismetipsis informando ac confirmando novas ac vere proprias consuetudines [2]. Hoc qui-

[1] M. M., I, IX, 4 : Πρὸς ἃ μᾶλλον πεφύκαμεν, ταῦτα μᾶλλον ἐναντία τῷ μέσῳ· οἷον πεφύκαμεν μᾶλλον ἀκόλαστοι εἶναι ἢ κόσμιοι.

[2] M. N., III, v, 14 : Καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μέν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσί· γενομένοις δ' οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι.

dem egregie in his Moralium Nicomacheorum locis enuntiatur : Nulli homines sunt a natura ipsa ita constituti, ut nullo modo possint perficiendo officio curas suas adhibere. At ii sunt propriæ turpitudinis atque infamiæ culpandi, qui eam flagitiis suis adduxerunt. Unicuique nostrum arripienda est ac servanda sui ipsius dominatio; si quis eam amisit male agendo aut vitam inter comissationes ac turpitudines conterendo, se ipsum, se solum, incuset. Quidquid iteratis actionibus, seu bonis, seu malis, facere consuevimus, id in nobis naturas ingenerat iis actionibus convenientes, ut apud eos apparet qui exercitationi cuidam aut operationi se totos dederunt. Nostrum igitur est bonas consuetudines suscipere; ubi vero malas duximus, tunc nobis nova colluctatione opus est multo asperiore, quippe quæ in contrarium contra nosmetipsos fieri debeat, id est contra novam naturam a nobismetipsis constitutam ac confirmatam.

CAPUT XI

Quam judicaverit esse ultimam liberi arbitrii essentiam.

His argumentis homines non tantum libertate, sed etiam libero arbitrio, præditos esse demonstravit Aristoteles. Majorem tamen ea demonstratio in lucem proferetur, si, iterum nos ad generalem Aristotelis doctrinam referentes, melius intellexerimus qui sint illi duo rerum ordines, quibus æque possunt homines libero delectu atque arbitrio se addicere.

Neminem fugit Aristotelem, quanquam verbo ipso non usus est, maximum tamen in philosophia sua causis finalibus momentum attribuisse. Quomodo tamen id fecerit, paucis investigandum.

Ut jam antea memoravimus, universum mundum sibi finxit Aristoteles tanquam admirabilem quemdam ordinem ac consensum ἐνεργείων, quæ sunt aliæ in aliis implicatæ atque involutæ. Quod si vero eum ordinem ex propiore quasi loco prospexerimus, duplicem esse facile

agnoscemus. Unaquæque enim ex iis formis e quibus constat, si separatim consideretur, habere videtur in se principium, non tantum motus atque auctus sui, sed etiam generationis formarum in perenne sibi similium, ut satis apparet ex usitata illa Aristotelis sententia : Homo hominem generat. Ita et sui, et effectuum qui directo ex se oriuntur, causa est efficiens. Et, quia prope sunt eæ formæ numero infinitæ, mundus nobis primum apparet tanquam ordo, infinitus ipse, causarum efficientium ex quibus unaquæque sibimetipsi sufficit. Altera tamen est rerum universitatis facies, quæ quidem clarissime apparet, ubi eas formas non jam separatim consideramus, sed tanquam alias ex aliis dependentes. Agnoscimus enim unamquamque ex iis formis superiori cuidam esse subditam, in qua finem suum, suam perfectionem, habet; ad quam tendit ut ad veram motus atque auctus cui causam ; cui denique tali modo suspenditur, ut, sublata illa, jam non possit et ipsa subsistere. Non autem de singulis tantum formis ita est, sed etiam de universo mundo. Est enim suprema forma, quæ dici possit forma formarum, absoluta perfectio, purus actus, mera cogitatio ac sui conscientia, Νόησις νοήσεως νόησις, quæ quidem supremus est ac communis omnium finis, ad quem omnia tendunt, ad quem omnia referuntur, qui denique talis est ut, nisi actione sua omnia complecteretur atque solidissimis quasi vinculis annecteret, mundus laberetur. Ergo dicit Aristoteles talem eam esse ut cœli ac terræ ii suspendantur, divinamque illam perfectionem comparat exercitus non tantum ordini, sed potius duci : non enim dux per ordinem, sed ordo per ducem. Est igitur mundus admirabilis quidam ordo non tantum

ἐνεργείων, sed etiam finium per quos ἐνέργειαι et sunt et manent. Unde sequitur ordini causarum efficientium supereminere ordinem causarum finalium.

His vero positis, nova quæstio assurgit. Investigandum enim est utrum illæ formæ, aliæ super alias editæ, in perpetuum una substiterint, an contra perpetuus fuerit aliarum ad alias transitus. Aristoteles quidem nullam de formarum origine atque generatione doctrinam aut emisit aut emittere poterat. Nos contra recentes de iis quæstionibus controversias instituimus, neque quidquam aliud tam acriter scire optamus quam quomodo, qua ratione, qua demum evolutione, exstiterit ille formarum inferiorum ad superiores transitus.

Omissa vero illa quæstione, unum tamen est quod plane perspicuum atque indubitabile remaneat, scilicet continuo fieri in homine, per voluntatem, per liberum arbitrium, eam transgressionem ad finem, eum transitum a minore perfectione ad majorem, ab eo quod est ad id quod esse debet, a genere vitæ quod natura instituerat ad vitæ genus quod consuetudo, ratione ducta, efficit. Si enim hominem consideremus, qualem eum natura protulerat, non est quod dubitemus rudem eum ac trucem fuisse, et eorum tantummodo cupidum quæ possent propriæ vitæ esse utilia; quanquam igitur erat supra animalia, partim manifestis, partim abditis animi facultatibus, maxime elatus, parum tamen ab iis assiduo genere vitæ distabat. Inde tamen ad magnificam illam generis humani societatem erupit; ab initiis tam parvis tamque humilibus ad eas, quas miramur, vitæ excultæ delicias, ad eos lepores pervenit, atque ita (dubium an propria vi an divino auxilio) finem consecutus est, quem in primis temporibus

vix animo præsagire poterat, nedum complecti. Sed hodie adhuc excellentiorem societatis formam animo concipit, in qua nullus sit violentiæ locus ac bello, at contra omnia ad fas et ad jus redigantur, non sine quodam expolitiore adhuc vitæ humanæ, scientiarumque et artium, cultu. Nihil igitur nobis ostendunt populorum et veterum et recentiorum annales, præter continuum illum humani generis transitum ad fines sibi a Deo propositos, continuamque liberationem qua ab ordine causarum efficientium, ubi cupiditates atque appetitus dominantur, ad eum causarum finalium ordinem erigimur, ubi ratio sola esse debet hominum domina ac magistra.

Ea sunt quæ nobis videntur in Aristotelis doctrina, non morali tantum, sed etiam metaphysica, implicata. Homo, quia rationis atque absolutæ sui conscientiæ est particeps, perpetuo potest ab altero ad alterum ex iis rerum ordinibus transire. In eo consistit suprema illa atque naturæ nostræ propria voluntatis forma, quæ appellatur liberum arbitrium. Non fatali rerum evolutione homo ad perfectiorem gradum erigitur, quum tempus advenit ubi apparere debebat nova illa perfectio; ad eam se ipse erigit proprio motu, propria vi, proprio delectu.

His positis, jam melius intelligere possumus quæ sint illæ duo naturales inclinationes, quarum in utraque, ut Aristoteli placuerat, aliquam libertatis formam agnovimus. Quid enim est prior illa inclinatio, quæ nos ad voluptatem trahit, a dolore avertit, nisi naturalis cupido permanendi in eo statu quem nobis natura, ex ordine causarum efficientium, assignavit? Rursus, quid superior illa propensio, qua animum, cogitationem, vires intendimus, ut melius vitam nostram disponamus, ac feli-

citate fruamur firma ac stabili, nisi alia naturalis cupido, qua ad rationem, utpote veros vitæ nostræ fines constituentem, adducimur? Quum vero inter oppositas eas naturalis inclinationis formas æquilibrium quoddam apud homines fit, dubia esset atque omnibus casibus, omnibus mobilitatibus, obnoxia hominum vita, nisi nos natura libero arbitrio, quod quidem libertas ipsa non est, sed perfectissima atque pulcherrima libertatis species, donavisset.

Aliud vero est quod melius adhuc nobis, gravissima ea distinctione duplicis rerum ordinis, explicetur, scilicet cur liberum arbitrium in homine solo appareat. Ratio in eo quærenda est, quod homo, multiplici natura sua ac plura elementa continenti, solus est duplicis illius rerum ordinis particeps, atque in utroque potest suam agendi facultatem exercere.

Apud animalia libertas quædam est, sed ea tantum quam antea exposuimus voluptate declarari. Non est autem ut ea cum libero arbitrio misceatur. Qui enim id fieri posset? In animalibus nulla est ratio quæ iis fines superiores patefaciat, ad quos assurgere, ad quorum exemplar naturam suam, intentione ac conatu, transformare velint. Quæ quum ita sint, hoc tantum animalibus conceditur, ut naturam suam sequantur, ut motus ejus atque consuetudines servent, quin etiam, si cui id placeat, assensu quodam suo confirment, nunquam vero immutent atque ad excelsiorem gradum attollant. Hoc autem, quid aliud est, nisi in eo ordine quem causarum efficientium vocavimus permanere?

Quod si nunc ad philosophicam considerationem transeamus illarum naturarum essentia eminentiorum, quas,

etsi vere esse proprio experimento comprobare non possumus, attamen et esse fides docet, et esse saltem posse ratio confitetur, angelorum scilicet, ad judicium prope idem facile adducimur. Angelos enim nos docent theologi, quanquam potuerunt, volente Deo, in rerum primordiis, liberum arbitrium exercere, attamen jam non esse periculo culpæ ac defectionis obnoxios. Non sane ex eo theologiæ proposito sequitur omnino nullam esse in angelica natura libertatem. Quod enim pretium foret indefessæ illius glorificationis, quæ continuo ab iis ad Deum ascendit atque æternitatem complet, si nulla esset in eorum vocibus spontaneitas? Quod meritum foret in eorum erga creatorem suum obedientia, nisi proficisceretur ex intima illa natura, quam non solum a Deo acceperunt, sed etiam assensu quodam suo confirmaverunt? In angelis igitur debet esse libertas, non vero liberum arbitrium, id est facultas inter bonum ac malum, inter id quod melius est et id quod deterius, eligendi. Quæ autem ratio est ut excellentissimas eas naturas nobis ita fingamus? Scilicet quia mere spirituales esse credimus; nulla corporea concretione premi atque aggravari; nullis denique sensuum caliginibus prohiberi quin divinam essentiam ac voluntatem et fines toti naturæ a divina sapientia propositos intueantur; quid multa? in eo ordine quem causarum finalium appellavimus totas et esse et subsistere.

De homine non ita est : propria in eo libertatis forma liberum est arbitrium. Quam autem moralis istius naturæ humanæ constitutionis causam meditando invenimus? Nempe quod utriusque ordinis, et causarum efficientium et causarum finalium, homo est æque particeps.

Viribus quæ materialem ejus naturam componunt, et quæ non tantum in movendo corpore se pandunt, sed etiam in explendis cupiditatibus ac satiando appetitu, in ordine causarum efficientium demergitur, cujus lex ea est, ut quæcunque sunt aut vivunt, permanere in suo statu velint, nullo autem modo ad melius quidquam ac perfectius assurgere. Ratione vero, quæ contemplari potest quis sit in unoquoque operum genere proponendus actioni suæ modus, ordinem attingit causarum finalium, id est eorum quæ, etsi non sunt, esse tamen debent, et metaphysica quadam necessitate ad existentiam provehentur.

Sunt itaque in homine proclivitates, quæ eum impellunt ut in compedibus vitæ mere materialis alligatus maneat, et se felicem judicet, si procul a curis, si inter illecebras, dies exigere possit; atque iis proclivitatibus, ut ab Aristotele didicimus, inest jam aliquid spontanei ac liberi. Sunt contra in eodem propensiones omnino contrariæ quibus ad cœlestia evehitur. Æque igitur potest vitæ aut mere animali, aut omnino divinis rebus intentæ se dedere. Quum materialibns se cupiditatibus tradit, in eo liber est quod prioris, ut ita dicam, naturæ vocem sequitur; in eo vim patitur quod assurgere in se sentit meliores motus qui illi adoptatum vitæ genus exprobrant atque in eo sollicitudines ac conscientiæ angores movent. Quum contra cœlesti illi vitæ se addicit, in eo liber est, quod elatiores animi sui motus sequitur; in eo vim patitur, quod dure ac severe illi continendæ sunt ac domandæ carnis rebelliones. Ea vero æqua potestas inter id quod jucundum est aut utile atque id quod honestum eligendi, quid aliud est, nisi liberum arbitrium?

Ultima tamen superest dubitationis causa; semper

enim fieri potest ut quis iterum in disputationem id afferat quod fuit toties a Socrate objectum, scilicet eum qui peccat non malo liberi arbitrii usu, sed tantum ignoratione boni, in culpam incidere. Quomodo enim excogitare possumus hominem, quum sciat quid sit bonum, quanta ejus dignitas, quantum pretium, ei libere posse aut quod malum est, aut etiam quod minus bonum, anteponere? Si Socrati credimus, hominum duo genera sunt : unum eorum qui naturam boni ignorant, atque ideo in cupiditatibus demissi permanent, id est (ex iis quæ nuper explicavimus) in solo causarum efficientium ordine versantur; alterum contra eorum quos notio boni illuminat, atque eo perducit ubi, quid sit rectum, quid justum, quid conveniens clare perspicientes, id est superiori causarum finalium immixti, cupiditatibus sese eximunt ac veræ felicitati addicuntur. Nullus vero homo est qui, bonum noscens, malo inservire velit atque in vitia se effundere.

Veteri illi Socratis contra liberum arbitrium sententiæ est ut aliquid recentius adjiciatur. Dici enim potest omnino contrarium esse liberum hominis arbitrium conceptioni ejus rerum processus quem nunc adeo jactamus, et qui secundum certas atque ordinatas leges per sæcula æquali quodam ordine se evolveret. Si libero arbitrio fruerentur homines, quomodo posset se pandere magnificus ille ordo? Quomodo non forent omnia continuis casibus, perpetuæ inconstantiæ obnoxia? Fieri enim posset ut mundus, fortuito quodam hominum assensu, statim aut ad plenam perfectionem suam, nulla evolutionis continuitate, proveheretur, aut contra ad perniciem ac ruinam inclinaret.

Aristoteles autem liberi arbitrii naturam ita concepisse nobis videtur, ut æque possit et vetus illud Socratis objectum et hoc recentius dissolvere. Mirum enim in modum et intellexit et exposuit quomodo fiat, quibus conditionibus subjiciatur, quibus causis modo incitetur, modo tardetur, ille liberæ hominum voluntatis transitus ab iis quæ sunt ad ea quæ esse possunt aut debent.

Quomodo enim id animo concipere possumus quod Socrates nullo modo fieri posse existimabat, scilicet aliquando hominem, quanquam bonum cognoscit, malum tamen anteponere, et quanquam non ignorat quanto melius sit, quanto pulchrius, quanto honestius temperantem esse quam intemperantem, nihilominus se in omne libidinum ac turpitudinum genus conjicere?

Nisi fallimur, duo tantum conceptiones sunt quibus id rationabiliter explicari possit, quorum una, ut mox comprobamus, ab Aristotele accepta fuit; alteram vero, quia ab uno ex recentissimis simul ac doctissimis Socratis interpretibus fuit emissa, prius enuntiabimus, breviter explicando quam ob causam nobis non videatur omnino assumenda [1].

His prope verbis contrahi potest illa conceptio. Summum bonum, quia ratione tantum concipitur, neque satis apparet utrum possit in res ipsas transire, graves atque acerbas in hominum mentibus dubitationes movet. Nam, si præsenti experientiæ credimus, prope nullum videtur his in terris locum obtinere. Si contra cogitatione præoccupare volumus utrum debeat in futurum confici, ad nihil pervenimus quod sit manifestum nul-

[1] Alf. Fouillée : *Philosophie de Socrate.*

lamque spei nostræ rationem reddere possumus. Sine dubio, certo scimus summum quoddam bonum esse, quo nihil pulchrius, nihil optabilius excogitari potest, quia non peculiare hujus aut illius, sed commune omnium hominum bonum esse debet. Utrum vero summum illud bonum ad realitatem pervenire possit, ignoramus. Quid sit quod nostra interest, bene novimus; utrum vero quod nostra uniuscujusque interest possit cum absoluto, id est omnibus communi, bono conciliari, dubium manet; et quia dubitatio in mentibus nostris est, ubi agere oporteret, hæremus; nec satis virium in nobis est, fortitudinis satis, ut, neglectis iis quæ utilia ac commoda sunt, ad id nos erigamus, quod per se atque absolute bonum est. Hanc dubitationem solvere, proprium est opus Amoris.

« Videtur igitur ad unumquemque nostrum exclamare Summum bonum : quia tibi me ratio patefacit, natura autem abscondit, atque in ea ipsa oppositione virtutis conditio est ac propriæ dignitatis, vide an habiturus sis in animo tuo fortitudinis satis, satis Amoris, ut libere ac libenter ad me venias. »

Ea sane explicatio non tantum pulcherrima est, et quæ maxime consentientes in animis nostris sensus excitet, sed etiam magnam continet veritatis partem; attamen, in eo nobis imperfecta videtur, quod nimium in iis versatur quæ ad intellectum solum pertinent, atque Amoris opus ad id tantum adducit ut mentis dubitationem solvat. Non igitur satis alligat universæ cuidam legi, non tam constitutionis humanæ quam ipsius naturæ rerum, eam dubitationem quæ in nobis fit. Non enim (et hoc quidem, ut mox probabimus, mire intellexit Aristoteles),

ex intellectu provenit illa dubitatio, ut si aliquando nobis in mentem veniret, fortasse non id summum esse bonum, quod ratione conceperamus, at contra, utilitatem fuisse officio anteponendam. In constitutione nostra, in materiali tarditate, in corporeis compedibus, ea dubitatio principium suum habet. Non dubito quin meum sit omni in tempore, omni in loco, officio parere; quanquam non clare perspicio utrum sim in alia vita meritorum meorum pretium accepturus, attamen non dubito quin mihi, quia sum ratione ac libertate præditus, semper atque omnino conveniens sit officium sequi atque utilitatem meam communi omnium bono condonare. Id intellectu certo scio, neque in dubitationem ullam invehor, quæ per amoris elationem atque impetum solvi debeat. At quia in intellectu meo non totus sum, sed huic corporeæ moli constringor, cujus sensus dolore aut voluptate continuo afficiuntur, judicium meum, quanquam in se semper idem remanet, attamen quodammodo perturbatur, quum ei sunt accommodandæ atque annectendæ actiones meæ; atque ita, quanquam non ignoro officium vere esse finem meum, ad quem me omnibus viribus meis attollere debeo, attamen allicientibus voluptatibus cedo, insitas consuetudines sequor, atque in turpem dissonantiam incido, quippe qui id agere non audeam quod optimum esse scio.

Quæ igitur essentia est hujus dubitationis qua toties nos in exsequendo officio sistimur? In eo nempe quærenda est, quod satis virium non habemus, satis elationis atque amoris, ut ab hoc ordine causarum efficientium, cui devincimur corpore nostro, nos eripiamus, atque ad eum ordinem causarum finalium omnino per-

veniamus, cui jam quodammodo adhæremus, excellentiore nostri parte. Quare autem nobis desunt eæ vires? Quia, ut ad eum ordinem finium, id est eorum quæ esse debent aut potius quæ absolute sunt, nos erigamus atque in eo collocemus, non modo nobis compescendi sunt continui voluptatis ac doloris sensus, sed etiam dissolvendæ sunt ac perrumpendæ consuetudines, non tantum morales atque a nobismetipsis captæ, sed etiam organicæ ac nobis hæreditate quadam transmissæ; tunc solum vere possumus nostri juris esse atque nos amore ad id erigere, quod ratione scimus bonum esse atque absolutum.

His intellectis, jam apparet non in eo consistere vim amoris ut ultimam quamdam solvat mentis dubitationem, sed potius ut supra eas nos extollat, in quibus immergimur, vitæ materialis conditiones, atque, indefessa tensione sua, infinito conatu, ad vitam omnino rationalem nos erigat, omninoque iis quæ esse debent, id est officio, justitiæ, caritati intentam.

Quod si homo totus ex mente constaret, dummodo ei bonum monstraretur, omnes quæ in eo potestates sunt statim ad efficiendum illud bonum contenderent. Sunt autem in homine, præter mentem ac rationem, naturales animi appetitus atque impetus, qui, fundamentum ac substratum suum in organicis dispositionibus atque hereditariis consuetudinibus habentes, nec facile nec protinus solvi ac perrumpi possunt, et quandiu non fuerunt assidua colluctatione aut deleti aut subacti, terminos actioni nostræ atque omnis generis obstacula imponunt. Ut ratio dispositiones eas atque consuetudines vincat, non satis est ut vi aperta contendat; oportet adhuc ut,

interiore quadam actione, eas quasi dissociet ac, per longum temporis spatium, penitus destruat. Eæ autem vehementer resistunt, ac, quoties in eas impetus fit, quodammodo efferantur, vim novam induunt, ac nos aut voluptatis illecebris aut doloris oppugnatione tentant. Inde mille impedimenta quæ nonnisi insolito Amoris procursu superari possunt. Quin etiam, ea ratio est cur ille universus rerum atque humani generis progressus certis legibus devinciatur, nec possit uno voluntatis impetu ad ultimum finem suum provehi. Oportet enim ut lenta actione humanum genus veteres consuetudines suas prius dissolverit ac dissociaverit, quam illi liceat ad superiorem finem, ad meliorem vitæ statum, ad perfectiorem societatis statum procedere.

CAPUT XII

Quomodo socraticum de libero arbitrio errorem confutaverit.

Quum ita duo sint rerum ordines in quibus exerceri potest propria hominibus, non tantum agendi, sed etiam sese determinandi, facultas, facile apparebit quid præcipuum sit, quid essentiale, in ea disputatione qua Aristoteles gravissimum Socratis errorem dimovit ac confutavit.

Is error in quo consistat non e memoria excidit: Bonum per se ipsum potens est atque efficax, dummodo menti retegatur ac claram in lucem adducatur; ubi notum est, irresistibili quadam vi sua vincit; in animis hominum operatur. Non est igitur ut ullam aliam in natura nostra potentiam quæramus, cujus auxilio indigeat. Ergo virtus in scientia boni tota est, vitium in ignoratione boni.

Hoc contra stetit Aristoteles. Quosdam enim naturales impulsus esse judicavit, qui nos ad virtutem agant;

rationem vero eos impulsus continere, moderari, ad finem clare perceptum dirigere. Unde sequebatur virtutem ita definiri posse : naturalem impulsum rationi parentem. Virtus ergo, quanquam sine ratione, sine quadam boni scientia, plena ac perfecta esse non potest, attamen non in ea ratione, non in ea scientia consistit, sed potius a natura oritur.

Socratici erroris principium id est quod summus ille philosophiæ conditor non satis artes a scientiis separaverat; quam quidem separationem mirum in modum efficere debebat Aristoteles, in omnibus sui temporis notitiis incredibiliter versatus.

Scientiarum enim hoc proprium est quod, principiis positis, consequentiæ ex iis necessario oriuntur ac quasi manant. In artibus vero non ita fit; sed contra ad id adducenda est libera quædam ac sui juris facultas agendi ut in convenientiam cum principiis agat. Virtus autem in artium numerum adscribenda est : ut quis enim honestum se ac virtutis compotem ostendat, parum ei fuerit principia novisse quibus se in agendo accommodare debeat; id vero præcipuum fuerit, voluntatem ipsam ad ea principia intentione, conatu, consuetudine, erexisse. Continuo Socrati exprobrat Aristoteles quod tale tantumque discrimen neglexerit ac contempserit : « Virtutes voluit esse scientias, atque in eo quidem tota via aberravit. Quum enim scientiæ nunquam nisi cum auxilio rationis fiant, quæ quidem in parte animi intellectus participe sedet, judicat Socrates in rationali parte animi virtutes omnes effingi : quo posito, eam animi partem tollit, quæ ratione caret, atque ideo τὸ πάθος και τὸ ἦθος. » Neque tantum Aristoteles exprobrationem eam emittit,

sed etiam, eam explicando, conatur ut Socratem a semetipso dissentire ostendat. Quum enim instituisset Socrates nihil in vanum fieri, in eo secum discors erat, quod non satis agnoscebat, si virtutes nullo modo a scientiis distarent, inde sequi ut omnino essent inutiles ac vanæ. Hoc quidem facile intelligi potest : non enim absolute contendebat Socrates virtutes atque scientias plane unum esse atque idem ; sed tantum, posita boni diversorumque boni generum scientia, et virtutes poni; nullam igitur esse inter eas, nisi quæ mente comprehenderetur, differentiam; atque ita non satis agnoscebat quantum foret naturæ officium in constituendis virtutibus. Aristoteles contra maximum esse illud naturæ munus jure ac merito contendebat.

Quod de virtute in universum, idem de præcipuis virtutum generibus, ac præcipue de fortitudine, Aristoteles adversus Socratem comprobare conatus est. Fortitudinem judicaverat Socrates scientiam eorum esse quæ reformidanda ac vitanda aut sunt aut non sunt; quam quidem sententiam Plato, etsi in eo dialogo partim refellit, qui Laches inscribitur, in summum tamen assumpsisse videtur ac defendisse. Aristoteles contra, dum eam sententiam impugnat, mirum in modum de speciali illo exemplo ostendit quomodo concipiat virtutem simul ex naturali motu atque ex quodam rationis ac scientiæ usu procedere [1].

Primum enim negat fortem, ut Socrati placuerat, eum esse qui perspicue sciat quid sit metuendum, quid non; neque, sententia quidem nostra, dubium est quin parum

[1] Vide passim : M. N. III, VI, VII, VIII, IX ; M. M., I, XX ; M. E, III, I.

de ista re ad totam atque absolutam Socratis doctrinam assurrexerit. Quum enim contendebat Socrates virtutem scientiam eorum esse quæ metuenda sunt aut non sunt, id præcipue significabat, scilicet fortitudinem consistere in despiciendis omnibus iis quæ falso judicat vulgus reformidanda esse ac fugienda, morte, dolore, exsilio, et contra assequendis iis quæ falso judicantur mala, ut fit quum aliquis mortem appetit ut honestatem atque integritatem vitæ custodiat. Sed quia consuerat Socrates admirabilem cogitationis suæ sublimitatem humilibus exemplis ac de medio sumptis tegere, speciem potius quam veram ejus doctrinæ substantiam Aristoteles servavit, quum eam rerum quæ aut metuendæ sunt aut non metuendæ scientiam nihil aliud esse arbitratus est, præter cognitionem circumstantiarum in quibus aut periculum est, aut tuti ac securi esse possumus. Quibus commutatis, facile negat Aristoteles fortitudinem apud eos inveniri qui, consuetudine quadam atque experientia, noverunt ubi periculum sit aut summum aut mediocre, ubi nullum; quin etiam ad id adducitur ut virtutem militarem immodice atque immerito deprimat. Ideo enim fortes esse milites dicit, quia consuetudine atque experientia noverunt, nullum in hoc aut illo loco, temporis momento, rerum statu, periculum esse subeundum : « Si quis, aït, ideo tantum stabili gradu hostem excipit, quod habere se omnes novit securitatis causas, non continuo fortis est, quippe qui, conversis conditionibus, pedem referet. » Fortitudo igitur scientia non est; nam scientia nonnisi per consuetudinem fit atque experientiam.

Quidquid id est, et quanquam noluit Aristoteles totam Socratis de ea quæstione doctrinam amplecti, attamen id

maxime approbandum attulit, scilicet fortitudinem nullam esse, nisi eorum scientiæ quæ fugienda sunt, aut contra sustinenda ac præferenda, accedat naturalis quidam motus, qui nos ad altiora erigit ac perfectiora. Is motus, si non virtus tota, at saltem primum est ac præcipuum ejus elementum.

At non minus clare ac dilucide explicavit Aristoteles nullo modo fortitudinem in eo naturali motu consistere, si sit a quadam boni cognitione semotus. Nam primum, quomodo eos possemus fortes judicare, qui, omni experientia carentes, ad id naturali motu efferuntur de quo nullo modo didicerunt utrum sit periculosum, necne? Maxime enim dubium est utrum ii homines, ubi periculum demonstrabitur, in proposito suo sint permansuri. Prope idem dici potest de iis qui casu quodam ad id adducti fuerunt ut jam nullum possint timoris aut trepidationis sensum habere. Non est ut eos fortes appellémus, de quibus dubium est utrum, cessante eo sensus stupore, usque ad extremum sint dolores ac pericula contempturi. Quod si forent tales homines fortium titulo decorandi, tribuenda esset, ut subtiliter animadvertit Aristoteles, et saxis et cæteris anima carentibus fortitudo. In iis tantum fortitudo esse potest qui periculum æque valent et metuere et tolerare; quibus autem toleratur quidem, sed non metuitur, iis fortitudo nulla est. Eos adhuc adjiciamus licet qui, quanquam aut dolorem aut periculum sustinere decreverunt, attamen non jure ac merito fortes dici possunt, quia is dolor, id periculum, in longinquo est. Minus autem timetur quidquid e longinquo apparet; et, quanquam grave periculum est, attamen id parum reformidamus, si non est ante octo aut

decem annos nobis subeundum. Apud eos omnes fortitudo in specie est potius quam in re ; nam tantum naturalis motus est, cui non clara accedit eorum cognitio, quæ aut metuere debemus aut contra sustinere atque ad extremum perferre.

Multa alia sunt hominum genera, in quibus vera fortitudo non est, quia naturali tantum motu efferuntur, qui non est rationali cognitione confirmatus, atque ob eam causam perpetuo potest evanescere ac labi. Quos inter ii numerandi sunt qui vel amore, vel ira, vel alio quodam animi impulsu exagitantur. Discussa enim ea quasi ebrietate qua suscitabantur, in se ipsos recidunt, neque incepta valent peragere. Similes igitur sunt animalibus, quæ non possunt eos animorum impulsus, quos aliquandiu patiuntur, ratione ac scientia confirmare ac corroborare.

In diversis moralium operum locis, recognoscit Aristoteles ea hominum genera qui, quanquam vere fortes non sunt, esse tamen videntur. Sunt in quibus hominum observantia civilem fortitudinem gignit; apud alios experientia, non ipsius periculi, sed eorum per quæ periculum propulsari potest, militarem virtutem alit; cæteris vel rerum ignoratio, vel spes, vel naturalis quidam, irrationalis atque effrenatus, animi impulsus fortitudinem incutit, sed brevem ac caducam. Inter eas fortitudinis species, nulla est quæ justa dici possit ac legitima. Ubi igitur ea est vera, quam quærimus, fortitudo? Nempe, apud hominem qui, ratione atque experientia ductus, perficiendo bono, exsequendis officiis, eum naturalem motum adhibet, quo supra omnem timoris ac trepidationis sensum erigitur.

Sive igitur virtutem in universum, sive diversa virtutum genera consideramus, satis apparet quantum in errorem delapsus fuerit Socrates, quum virtutes nihil aliud esse judicavit, præter scientias, atque ita in iis cognitionem tantum agnovit, naturalem motum neglexit. Cujus erroris principium id est quod non satis sejunxit Socrates ea quæ ad contemplationem atque ea quæ ad actionem pertinent : « In astronomia enim, in rerum naturalium scientia, in geometria, quanquam possunt oblique eæ scientiæ multis de rebus ac necessitatibus utilitatem conferre, hoc tantum agimus ut earum rerum naturam cognoscamus et quidquid ex iis scientiis pendat observemus. Non autem res ita fiunt, sive in artibus, sive in virtutibus, in quibus aliud est noscere, aliud scopum attingere ; ut medico parum fuerit morbi naturam cognovisse, nisi medeatur ; politico, naturam publicæ tranquillitatis ac felicitatis, nisi eam legibus atque aliis hujusmodi stabiliat ac confirmet. » Non equidem negat Aristoteles præclaram esse ac per se pulcherrimam rerum adeo pulchrarum notitiam ; addit vero in his quæ ad virtutem attinent hoc esse, ut ita dicam, totum, hoc maximi pretii, ut noscamus, non cujus sint naturæ, sed unde informentur ac quomodo efficiantur. « Volumus enim scire, non tantummodo quid sit fortitudo, sed etiam quomodo fortes fieri possimus, non quid sit justitia, sed quomodo ad eam pervenire queamus ; ut non tam scire cupimus quid sit valetudo, quid bona corporis constitutio, quam ea possidere. » Socratem igitur vituperat quod, virtutem nihil aliud esse judicans, præter scientiam, ejus tantum naturæ studuerit, non autem satis indicaverit, quibus modis, qua voluntatis intentione,

qua naturalis cujusdam impulsionis recta gubernatione, conquiri possit ac confirmari.

Si non in scientia boni consistit natura virtutis, non magis in boni ignoratione ponenda est vitii essentia. Qui, exempli causa, ignavus est, non ideo in hoc vitium cadit, quia ignorat quid sit metuendum, quid contra sustinendum ac perferendum, sed quia non vult, non audet, naturali illo motu uti, quo supra obstacula erigimur, ut ad id tendat quod ratio ostendit optimum esse atque eminentissimum. Qui dubitat periculis se, aut doloribus, aut etiam morti, ubi ratio jubet aut officium, offerre, non ignorat præferendam esse mortem turpitudini atque ignaviæ; non inscius est præclari illius : Mori potius quam fœdari; sed in semetipso satis virium non invenit, ut ei rationis voci obtemperet, id assequatur quod optimum esse judicat, ad tantum exemplar se effingat. Item est de intemperantia : qui enim intemperantiæ se tradit non ignorat quanto melius foret iis abstinere in quæ se projicit ac sternit, sed eo animi robore, ea voluntatis intentione caret, qua ad altiora se erigere posset ac pravis consuetudinibus eripere.

Quum tamen in id Socratis placitum occurrit, scilicet vitium in ignoratione boni suam habere causam, non plane atque omnino videtur Aristoteles illi esse contrarius; sententiam eam potius explicat atque emendat quam rejicit. Penitus igitur investigandum est quid de ista definitione judicaverit, si volumus in intimam ejus doctrinam descendere, atque intelligere quam vere novam propriamque de libero arbitrio sententiam emiserit.

Sunt enim in septimo Moralium Nicomacheorum

libro quidam loci[1] in quibus Aristoteles, quanquam suo more Socratis doctrinam rejicit, id tamen tali modo facit ut clare appareat, quid in ea veri, quid saltem non omnino abjiciendi, contineatur. Postquam enim, ut sæpe alias, in errorem delabi Socratem judicavit, quod diceret non modo intemperantem quid faciat ignorare, sed etiam intemperantiam nullam esse, quia nemo quidquam aliud quam quod optimum scit esse prudens efficit, non dubitat quin adjiciat debuisse Socratem explicare quodnam ignorantiæ genus significare vellet; perspicuum est enim eum qui incontinentiæ se tradidit, priusquam in eam incideret, nullo modo ignoravisse quam mala foret ac damnanda. Ubi igitur impotentiæ concessit, tum quidem malum id esse quodammodo ignorat; anteaquam vero ei concederet, nullo modo ignorabat. Sunt duo ignorantiæ genera : quum enim scientia modo in potentia sit, modo in actu, non eadem est inscientia apud eum hominem qui nihil, ne in potentia quidem scit, et eum qui aliquid in potentia, non autem in actu novit, quia id quod didicerat per aliquod tempus oblitus est, vel quia cogitationem in præsens tempus non exercet. Fieri igitur potest ut aliquando simul et noscamus et ignoremus; quod quidem fit quoties somno, insaniæ, ebrietati dedimur, aut etiam animi cupiditatibus ac libidinibus corripimur, ira scilicet aut amore. Quod igitur inscientiæ genus est apud eum qui impotentiæ deditur? Nempe id quod in actu tantum est, non in potentia. Quo enim temporis momento intemperantiæ se dedit, nullo modo ignorabat quid faceret; sed quia id libere

[1] M. N., VII, II et 3, passim.

ac proprio motu fecit, atque voluptati assentitus est, cujus præcipuum effectum est judicia conturbare, scientiam actualem amisit, quam semper recuperare potest, voluptatem abjiciendo.

Multo adhuc peritius id ac solertius in eodem libro [1] explicat Aristoteles quum de eo loquitur quod appellari potest syllogismus actionis. Quoties in errorem de admittenda actione incidimus, duplex esse potest ignoratio nostra; nam in syllogismo ex quo oritur actio nostra duo enuntiationes sunt, duo præmissæ. Quum autem sint duo illa enuntiationum genera, fieri potest ut in duplicem erroris formam incidamus, si modo hoc, modo illud, negligimus; sæpe enim evenit ut quis enuntiatione bene utatur universa ac generali, non autem ea quoque quæ ad res singulares pertinet; atqui res singulares solæ sunt quæ sub actionem veniant. Tunc sæpe quodammodo ratione ac judicio in vitium incidimus, sed ratione ac judicio, ad res singulares, non ad universas enuntiationes, pertinentibus. Exemplum sumatur ex eo quod evenit quum generali quidem enuntiatione prohibemur quin voluptate quadam perfruamur, in eodem vero tempore cupiditas oritur eam voluptatem percipiendi. Universum illud principium quo, exempli causa, dulcia gustare prohibemur, in mente nostra præsens est, non tamen tali modo ut actionem exerceat. Si igitur, in eodem tempore, subit contraria illa opinio; quidquid dulce, et jucundum; atqui, hoc dulce est; illi opinioni sæpissime cedimus, quia talis est ut actionem exerceat; et quanquam universum principium subsistit, quod gustare pro-

[1] M. N., VII, III, 8-14.

hibet, attamen contrariæ opinioni cedimus, quia cupiditati cuidam consociatur, atque ideo unamquamque animi partem potest commovere. Quotiescunque aut id aut aliquid tale evenit, in malum incidimus, non quia caremus ratione, aut quia posterior ista opinio per se atque absolute est rationi contraria, sed ex eventu, et quia aliquis casus incidit ubi foret illa opinio generali rationis præcepto opposita. Ergo in errore versatur qui male agit; ille autem error non de generali principio, id est de majore syllogismi præmissa fit, sed tantum de minore, ac quidem ex eventu, et quia dolori aut voluptati dedimur, quæ, ut mox clarius apparebit, judicia nostra pervertunt [1].

Socratica igitur doctrina, quæ quidem non omnino est falsa, et cui, ad extremum, quodammodo assentitur Aristoteles, in eo peccat quod ignorationem quidem principium culpæ esse contendit, non autem satis indicat cujus generis sit illa ignoratio. De qua quæstione eximie Aristoteles Socratis doctrinam perficit. Id enim demonstrat culpæ esse principium, quod scientia nostra non quidem omnino aboletur, sed in potentia tantum subsistit, non in actu est; et illius causa deminutionis in adversante quadam cupiditate reperiri debet aut animi perturbatione, ut fit quum aliquis aut dormit, aut furio-

[1] M. N., VII, III, 13 : Ἐπεὶ δ' ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων, ταύτην ἢ οὐκ ἔχει ὁ ἐν τῷ πάθει ὤν, ἢ οὕτως ἔχει ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι ἀλλὰ λέγειν ὥσπερ ὁ οἰνωμένος τὰ Ἐμπεδοκλέους, καὶ διὰ τὸ μὴ καθόλου μηδ' ἐπιστημονικὸν ὁμοίως εἶναι δοκεῖν τῷ καθόλου τὸν ἔσχατον ὅρον. Καὶ ἔοικεν ὃ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος, οὐδ' αὕτη περιέλκεται διὰ τὸ πάθος, ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς.

sus est, aut vinolentus, aut denique iræ et rerum venerearum cupiditati deditur

Vitiorum igitur nostrorum quodammodo causæ sunt in ignoratione atque errore; hujus autem ignorationis atque erroris principium in eo quærendum est, quod continuo diversos voluptatis ac doloris sensus percipimus. Nunquam igitur in quiete, semper in motu sumus, neque ad perfectam absolutamque scientiam pervenire possumus, quæ non motus est atque affectatio, sed potius possessio ac quies. Quoties nobis ratio finem aliquem indicat ad quem omnes conatus nostros, omnes mentis ac corporis vires dirigere debemus, assurgunt ex imo pectore ii doloris ac voluptatis sensus, ac nobis aut fugienda fingunt ea quæ ratio suaserat, aut contra a quibus ratio nos averterat, ea proponunt ut quærenda, atque omni modo, omni conatu, insectanda. Ita fit ut fere nunquam in medio eo statu permanere queamus, quem ultra ac citra nullus est virtuti locus; sed contra semper in lubrico sumus, et quanquam bonum, id est supremum illum finem ardenter volumus qui vera felicitas est, attamen, voluptate ac dolore oppugnantibus, perpetuo ab ea stabili et immota felicitate detrudimur, atque ad inferiores fines multoque mutabiliores deflectimur.

Ultimam tamen annotandam habemus ignorationis illius formam quam judicat Aristoteles vitiorum nostrorum esse principium. Quum enim, ratione ducti, diversas virtutis formas acquisivimus, atque earum unaquæque nos in medium quemdam animi statum adduxit, qui est a vitiis duobus oppositis æque distans, non tantum in eo meliores sumus, quod ignaviæ aut temeritati, profusioni aut avaritiæ eripimur, sed præsertim quod ad

perfectiorem unitatem, ad quamdam nostrarum facultatum concordiam, et simul ad plenam illius concordiæ atque unitatis conscientiam, attollimur. Ita virtute ad superiorem naturæ suæ formam et conscientiam homo erigitur, ac tota dignitate sua fruitur. Quum vero voluptas ac dolor nos ab eo statu detrudunt, tunc perturbationibus multis dedimur ac miserandæ et turpi naturæ nostræ dissolutioni simul ac oblivioni et ignorationi. Nullus igitur liberi arbitrii melior usus esse potest, quam ut nos, quantum fieri potest, supra voluptatem æque ac dolorem extollat. Id præsensit Aristoteles; clariorem vero in lucem adducere, Stoïcorum fuit.

CAPUT XIII

CONCLUSIO.

Recognitis jam atque exploratis moralium Aristotelis operum præcipuis de voluntate ac libero arbitrio locis, satis erit breviter rememorare quas veritates, præsertim nostræ ætatis disquisitionibus ac controversiis convenientes, in lucem prodiderit, quos errores iis veritatibus admiscuerit.

Quum maxima sit, hoc in tempore, dissensio inter eos qui voluntatem, utpote per se inconsciam, omnibus viventibus, quin etiam vitam affectantibus, attribuerunt, et eos qui nullam esse sine conscientia, sine meditatione, sine delectu, voluntatem existimantes, eam hominibus tantum, et quidem ad naturæ suæ perfectionem provectis, concesserunt, veritatem quodammodo præoccupavisse ac discrimen exsolvisse videtur Aristoteles, duo voluntatis species, duo gradus, agnoscendo.

Primum enim quamdam esse voluit inconsciam voluntatis formam, aut, si melius placet, quemdam ad voluntatem nisum, qui communis foret hominibus, pueris, animalibus, quique in omni voluptatis aut cupidinis sensu, in unoquoque animi impulsu, affectu, appetitu, declararetur.

Alteram vero illam, et quidem hominibus propriam, voluntatem, quæ cum plena sui conscientia, cum meditatione, exercetur, non minus clare agnovit, et suis propriisque notis designavit.

Nec minus in libertate quam in voluntate gradus illos esse judicavit; quorum unus non tam libertas est quam quædam libertatis affectatio, aut, si quis ita vult, libertas laborans ac dimicans, quæ definiri posset corporeorum vinculorum solutio, spontanea sui ex materiæ compedibus liberatio; alter contra, cui nomen liberi arbitrii jure imponitur, plena est ac mera sui possessio et determinatio.

Quin imo, liberum illud arbitrium non modo agnovisse Aristotelem, sed etiam suæ causæ, suo principio, subtiliter alligavisse, ex generali operum ejus interpretatione satis manifestum est.

Quid est igitur quod in tali doctrina, adeo lucida, verisimili, sibimetipsi consentanea, deficere arbitremur? Id scilicet.

Quia noluit Aristoteles Socratis ac Platonis sententiæ assentiri, qui Bonum judicabant aliquid esse absolutum ac vere substantiale, ad id necessario adductus est ut actionis bonæ, id est ejus quæ ex libero arbitrio ad Bonum se dirigente, oritur, ac præcipue virtutis, quæ nihil aliud est nisi actionis bonæ continuatio ac productio,

pretium infinitum ignoraret. Etenim, per bonum liberi arbitrii usum, homo non solum, ut intellexit Aristoteles, ad superiorem quemdam rerum efficiendarum ordinem erigitur, sed etiam absoluto cuidam ordini, et æterno, et immutabili, addicitur, Deoque ipsi conjungitur. Ex qua conceptione sequitur, non tantum virtutem ipsam et eam artem unde virtus provenit nullo modo posse ad quidquam aliud, quod superius sit atque elatius, referri, sed etiam virtutem unum quid esse ac totum, quod, etsi plures formas induere videtur, attamen, si altius consideretur, nullam divisionem, nullam sui partitionem patitur.

Eas de virtute sententias, ea proposita, quanquam maximi momenti sunt ac ponderis, et sola possunt naturæ humanæ dignitatem tueri, omnino neglexisse Aristotelem ac projecisse satis constat.

Primum argumentum est quod, contra et veritatem ipsam et communem philosophorum opinionem, civili scientiæ ethicam subjecit et quasi obnoxiam fecit.

Plurimas ob causas plerisque philosophis, et priscis et recentibus, sententia placuit plane opposita. Neque enim sine justitiæ notione, quæ ex ethica scientia provenit, constitui civitates possunt; neque aliæ regulæ, alia præcepta, consociandis hominibus gubernandisque societatibus applicari debent, quam quæ prius fuerunt per ethicam scientiam dirigendis privatorum hominum actionibus proposita. Ita, civilis scientia in morum cognitione fundamentum suum habet; sed non minus finem suum, ultimum atque eminentissimum. Ideo enim præcipue sunt constituendæ civitates ut homines, dum sunt de possessione sui juris tuti ac securi, vere homines esse

possint, id est omnes facultates suas expandere et se ad perfectionem moralem erigere. Non tam igitur virtus ad bonam civitatis constitutionem refertur, quam bona civitatis constitutio ad virtutem.

Aristoteles, quia, ut jam animadvertimus, non satis prospexit quid sit in virtute absoluti, naturalem illam rerum relationem subvertit, ethicamque scientiam nihil aliud esse voluit nisi inferiorem quamdam ac subditam civilis scientiæ partem. Hanc solam esse judicavit quæ, quia unicuique civi suum locum, suum in societate munus, assignat, mereretur scientia architectonica appellari. Illam autem, quæ ad mores pertinet, e fastigio detrudit ubi fuerat a Socrate ac Platone collocata, secundasque partes agere coëgit, dum tantummodo præcepta ac regulas affert, quibus possit unusquisque nostrum sibi assignatum munus in societate implere et quam maximam civitati aut reipublicæ utilitatem conferre. Ita nihil est, judice Aristotele, in ethica scientia quæ eam supra diversas artes extollat, quæ scientiæ civili auxiliantur, ut æconomicam artem aut militarem.

Huic errori alius accedit, multo gravior multoque magis hominum dignitati simul ac concordiæ oppositus.

Si virtus in se nihil habet quod sit absolutum ac perfectum, Deo simile, Deo dignum, non est amplius ut eam judicemus aliquid esse unum ac totum, quod, etsi in diversas se formas pandere potest, attamen sibi semper et ubique consentaneum remaneat. Non est quædam sincera atque integra virtus, id est perfectus quidam animi status, ex quo, tanquam ex communi atque inexhausto fonte, diversæ proveniant quæ nuncupantur virtutes, quia unusquisque nostrum, postquam generalem

Boni ideam animo concepit, variis eam circumstantiis in quibus versatur et peculiari vitæ suæ conditioni applicat. Sunt tantum distinctæ ac separatæ virtutes, cuique hominum conditioni, cuique generi, convenientes ac natura ipsa inhærentes. In locum absolutæ illius virtutis ac secum omni in tempore, omni in loco, congruentis, quæ, in potentia saltem, diversissima perfectionis genera complecteretur, substituendæ sunt multiplices, ac relativæ virtutes, ac aliæ aliis oppositæ et sese invicem excludentes, quas unicuique imponit sua in civitate conditio, suum in republica munus. Politicæ tantum ac civiles agnoscendæ sunt virtutes, specie non tantum diversæ, sed etiam oppositæ, quæ non ex intima animi perfectione defluunt, sed ex uniuscujusque conditione ac statu. Ita non omnibus libera patet ad virtutem totam ac consummatam via; sed variæ virtutes aliis, natura simul ac lege, conceduntur aut potius reservantur, aliis contra denegantur. Sunt præsertim quædam virtutes, superiores ac quasi imperatoriæ, quæ in plerosque homines nullo modo cadunt.

Id primum de pueris ac mulieribus explicat Aristoteles. Eos enim judicat, quippe qui voluntatem habeant, sed debilem tantum atque aliis obnoxiam, moralium virtutum, ac præcipue earum quas nuperrime imperatorias vocavimus, sapientiæ scilicet, ac fortitudinis, ac justitiæ, paulummodo esse capaces.

Multo autem apertius idem de servis declarat, multisque in locis meditato tuetur; neque quidquam est, judicio nostro, in famosa illa quam de servitute emisit doctrina, vituperabile magis ac projiciendum.

Quum enim neget servitutem legitimam habere aut

in bello aut in violentia originem, sed tantum in quadam naturæ ipsius dispositione, quæ voluit inferiora esse et humiliora hominum genera, materialibus tantum operibus idonea; quum sæpissime declaraverit horum ipsorum interesse ut iis operibus vacent, mentis suæ imbecillitati convenientibus; quum denique justitiam ac lenitatem erga servos commendaverit; posset quodammodo ea doctrina defendi, ut eæ quæ nostris temporibus de quadam humanarum familiarum naturali inæqualitate emissæ sunt.

Potest enim conservari aliqua inter homines naturæ communitas, dummodo judicentur aut corporis aut mentis tantum viribus inæquales esse, sed tamen æquam potestatem habere sese ad absolutum quid ac divinum recta animi intentione, bona voluntate, erigere.

Non jam vero ita est ubi creditur huic mentis inæqualitati non minus naturalem ac necessariam accedere voluntatis aut conscientiæ inæqualitatem.

Atqui talis fuisse videtur propria Aristotelis sententia. Primam enim eam de servo quæstionem instituit, nempe utrum aliæ ex eo exspectari debeant virtutes quam quæ fuerunt ei, tanquam subdito homini atque alienæ voluntatis instrumento, a natura ipsa attributæ. Quam ubi dubitationem induxit, quanquam propriis verbis declarat inesse in eo naturam humanam, nec rursus deesse aliquam rationis ac voluntatis communicationem, non tamen affirmare dubitat nullo modo in servum cadere ut sapiens sit aut justus, neque alias ab eo virtutes exigi oportere quam quæ necessariæ sunt ut opus suum intemperantia non negligat aut inertia.

Quum igitur talem ex proposito sententiam enuntiavit

Aristoteles, omne fundamentum sustulit concordiæ ac fraternitatis humanæ, quæ nonnisi per quamdam bonæ voluntatis, id est absoluti ac Dei, participationem effici possunt.

Hunc errorem, apud Græcos ipsos, Stoïci quodammodo emendaverunt, quum demonstravere virtutem, quanquam multas in partiendis societatis humanæ officiis ac muneribus formas induit, attamen per se aliquid absolutum esse, quod æque possit apud omnes homines continua voluntatis intentione informari, atque ita viam ad virtutem, et quidem totam et perfectam, infimis non minus quam potentibus aperuerunt, servis quam imperatoribus, Epicteto quam Marco Aurelio.

Quanto autem manifestius christiana disciplina, quum omnes homines, sine discrimine ullo aut ætatis, aut sexus, aut conditionis, ad perfectissimum illum animi statum, ad illud divinæ ipsius vitæ consortium, quod sanctitas est, advocavit!

ERRATA

Pag.	1,	lin.	8	*pro*	natura numero,	*lege* : natura, numero
—	4,		22		ungunt,	angunt,
—	23,		23		voluntate	voluptate
—	34,		23		Dissentionem	Dissensionem
—	42,		22		sequidur	sequitur
—	54,		30		judicamus scilicet,	judicemus : scilicet
—	59,		9		studis	studiis
—	76,		1 et 2		inipsa	in ipsa
—	76,		2		apparet aliquid,	apparet, aliqu
—	88,		17		sui denique	cui denique
—	95,		17		comprobamus,	comprobabimus

INDEX

Caput I. Quæ sint philosophorum nostri temporis dissidia de facultatibus animi, ac præcipue de voluntatis natura. . 1
— II. Quomodo possint ea dissidia Aristotelis doctrinis conciliari. 7
— III. Quid judicaverit Aristoteles de prima voluntatis forma, sive de iis quæ per naturalem impetum atque appetitum fiunt. 17
— IV. Quid... de secunda voluntatis forma, sive de iis quæ per intentionem animi ac deliberationem fiunt. 24
— V. Quid... de socratica ac platonica circa voluntatem doctrina. 33
— VI. Quid... de suprema quadam voluntatis forma quæ ad fines ipsos spectat. 39
— VII. Utrum sit omnino voluntati libertas extensione adæquanda. 48
— VIII. Quid senserit Aristoteles de primo libertatis gradu, voluptate. 56
— IX. Quid... de secundo libertatis gradu, felicitate 64
— X. Quibus argumentis liberum esse arbitrium demonstraverit 74
— XI. Quam judicaverit esse ultimam liberi arbitrii essentiam. 87
— XII. Quomodo socraticum de libero arbitrio errorem confutaverit 100
— XIII. Conclusio. 113

VIDI AC PERLEGI,

Lutetiæ Parisiorum, in Sorbona,

V^a. idus januar. ann. MDCCCLXXVII,

Facultatis litterarum Parisiensis Decanus,

H. WALLON.

TYPIS MANDETUR,

Academiæ Parisiensis rector,

A. MOURIER.

SAINT-DENIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAMBERT, 17, RUE DE PARIS.

Ga 113.329.5
De voluntate ac libero arbitrio in
Widener Library 005960719
3 2044 085 101 996